KENDİNİ BİLMEK

MICHEL FOUCAULT
HUCK GUTMAN
PATRICK H. HUTTON

Türkçesi: Gül Çağalı Güven

FELSEFE

Michel Foucault
Huck Gutman
Patrick H. Hutton

KENDİNİ BİLMEK

Türkçesi: Gül Çağalı Güven

OM-FELSEFE

Kendini Bilmek

Michel Foucault
Huck Gutman
Patrick H. Hutton
Özgün adı: Technologies of the Self
Türkçesi: Gül Çağalı Güven

© The University of Massachusetts Press, 1988
© Bu kitabın yayın hakları Om Yayınevi'ne aittir
1. Baskı: Om Yayınevi, İstanbul, Kasım, 1998
Om Yayınevi, İstanbul, 2001
3. Baskı: 1000 Adet

Yayına hazırlayan: Yücel Göktürk
Kapak resmi: Selçuk Demirel
Tasarım: Hakan Karataş
Grafik uygulama: Ender Ergün-Hakan Lokanoğlu
Düzelti: Merve Erol-Pınar Kesen
Baskı ve cilt: Mart Matbaası
ISBN 975-6827-03-3

Om Yayınevi
Seyrantepe Mah. İbrahim Karaoğlanoğlu Cad.
Yayıncılar Sok. No: 10/A Kat: 2
80660 4. Levent - İstanbul
Tel: (0212) 280 95 85 - 280 95 38
Faks: (0212) 280 93 40
www.omyayinevi.com
e-mail: omnia@prizma.net.tr

İçindekiler

Sunuş vi

İktidar ve Benlik
(Michel Foucault'yla söyleşi) 1

Kendini Bilmek, Ruhunu Bilmektir
(Alkibiades I'den seçmeler) 11

Benlik Teknolojileri
Michel Foucault 22

Bir Benlik Teknolojisi: Rousseau'nun İtirafları
Huck Gutman 76

Foucault, Freud ve Benlik Teknolojileri
Patrick H. Hutton 102

Bireylerin Siyasal Teknolojisi
Michel Foucault 130

İdeal adalet mi, sınıf mücadelesi mi?
(Michel Foucault - Noam Chomsky söyleşisi) 154

Notlar- Referanslar 160

SUNUŞ

İlim nedir?

En son Yonca Evcimik'ten dinlemiştik: "Kendini bil / Sen kendini kendini bil / Haddini bil..."

Daha önce de Cem Karaca söylüyordu: "Sen seni bil sen seni / Sen seni bilmez isen / Patlatırlar enseni..."

Bir de Sezen Aksu versiyonu mevcut: "Sen seni bil sen seni / Sen sıkı tut çeneni / Eline diline hakim ol / Yoksa öcüler yer seni..."

Cem Karaca'yla Sezen Aksu, ne de olsa 70'lerden geliyorlar, yarım doz ironi katmışlar gibi. Ama Yonca Evcimik 80'lerde yükselen değerlerin sözcüsü, onun şarkısı herhangi bir soru işareti taşımıyor, yerleşik kalıbı birebir ve fütursuzca yineliyor.

Gelgelelim, ister ironiyle karışık olsun, ister bodoslama; pop popluğunu yapıyor, ideolojik bir cihaz olarak yerleşik düşünce kalıplarını yeniden üretiyor, hakim zihniyeti pekiştiriyor. İktidar, işaret parmağını sallıyor, uyarıyor, tehdit ediyor: "Kendini, yani haddini bil! Yoksa..."

Dinleyenler için enteresan bir durum yok ortada, kanıksanmış bir gerçek var: O işaret parmağı gündelik hayatın gerçeği zaten, yukarıdakiler aşağıdakilere, aşağıdakiler birbirlerine günbegün sallıyor ve günbegün ezeli ve ebedi bir gerçek beyan ediliyor: Kendini bil!..

Bu komutun, Yunus Emre'nin "ilim" dediği "kendini bilmek"le bir alakası yok elbette, basbayağı bir tehdit söz konusu. Ve gündelik hayat tecrübelerimizden de biliyoruz ki, benliğimize sallanan o işaret parmağı, gerektiğinde demir bir yumruk olarak tepemize iniyor. Gerektiğinde, eziyet etmek için özel olarak geliştirilmiş teknoloji giriyor devreye. Ama sadece "gerektiğinde". Zira, illa fiziksel şiddet gerekmiyor, "ruh"u cendere altına almak yeterli olabiliyor.

"Cendere" de, genellikle fizikî bir acı vermeden – "tatlı tatlı"– ruhu şekillendiriyor, tâbi kılıyor. "Tâbi"nin çifte anlamıyla: Eski nüfus kağıtlarındaki, pasaportlardaki "tâbiyet" (uyruk) ve dilbilgisindeki "fail" (özne) olarak...

Ve nasıl ki gramer kuralları faille fiili ya da özneyle eylemi karşılıklı bir tâbiyet ilişkisi içinde "kuruyorsa", birey de toplum dediğimiz ilişkiler ağı içinde oluşturulan yasalara, kurallara, düzenlemelere, sınıflamalara tâbi tutuluyor ve bu yasaların, kuralların, düzenlemelerin, sınıflamaların öznesi kılınıyor.

"Benlik" dediğimiz şey de, bu süreçler içinde ve bu süreçlerin kendilerine özgü araçları, "teknoloji"leri vasıtasıyla tekrar tekrar kuruluyor, oluşuyor, şekilleniyor. Ve elbette ki, gerek oluşan benlik gerekse benliği oluşturan süreçler ve araçlar kendi tarihsel dönemlerinin damgasını taşıyor.

Dolayısıyla, bugün veri kabul ettiğimiz, evrensel olduğunu düşündüğümüz, ezeli ve ebedi gerçekler gibi telakki ettiğimiz gerçekler, belirli tarihsel dönüşümler sonucunda ortaya çıkmış gerçekler.

Örneğin, 20. yüzyılın başında "kadınlık erdemi" diye bir "gerçek" vardı ve bu evrensel bir gerçek olarak telakki ediliyordu. O günlerde bir kadının "kendini bilmesi", bu "gerçeği" ve o gerçeği çevreleyen diğer gerçekleri –toplumsal rolünü, yerini, konumunu, vs.– bilmesi ve ona göre davranması gerekiyordu.

Öte yandan, örneğin eski Yunan'da "kadınlık erdemi" diye bir gerçek yoktu. Ama başka gerçekler, başka erdemler vardı. Bugün "haddini bilmek" anlamını taşıyan "kendini bilmek"in, bambaşka bir anlamı vardı: "Haddini bilme"nin aksine, sınırsızlığı ifade ediyordu. Kişi, ölümlü olmasının, fani olmasının ve de "tabiat ana"nın kurallarına tâbi olmasının haricinde, "haddi, hududu" olmayan bir varlıktı, sayısız potansiyele sahipti. Kişinin, "fani"nin yaşamını "güzel, iyi, doğru" kılması, bu "sınırsız potansiyel"i keşfetmesine ve onu işlemesine bağlıydı.

Eski Yunan'da, Delfi tapınağının üzerindeki "kendini bil" ibaresinin imlediği bilgi, bu keşfin ve bu zanaatin bilgisiydi. "Kendini bilmek", bir "tefekkür"den ziyade, bir eylem ve bir "teknik"ti. İnsanın kendini bilmesi, tanıması hayat boyu süren "sonsuz" bir yolculuktu, varılacak bir yer –benliğin "özü"– yoktu, önemli olan yolculuğun kendisiydi.

Hedef, yolculuğun güzel olmasıydı, bu hedefi gerçekleştirmek için de "techne"ye; pusulaya, yelkene ve benzeri araç gerece, bunları kullanacak beceriye ve "doğa"ya ilişkin bilgiye gerek vardı. Bu "tekniğe" sahip olursa, kişi kendi benliğinin kaptanı olabilir, karaya oturmadan, kayalıklara toslamadan, anafora kapılmadan, alabora olmadan yaşayabilir, yolculuğun tadını çıkarabilirdi.

Kişinin benliğinin kaptanı olabilmesi için öncelikle kendine dikkat etmesi gerekiyordu. Bugün, gündelik dilde "veda jesti" olarak kullanılan "kendine dikkat et" sözü, eski Yunan'da felsefî bir ilkeydi, dahası, yaşam felsefesinin temeliydi. Kendine dikkat etmek, özen, ilgi, ihtimam göstermek, "kendini bilmek" ilkesine işlerlik kazandıran ana düsturdu.

Yaşamak bir zanaat, "kendine özen gösterme" zanaatıydı, bu zanaatin ustaları da –Sokrates, ünlü savunmasında "kendine özen gösterme ustası" olduğunu söylemişti– bu zanaatin tekniklerini bilen ve uygulayanlardı.

Peki sonra ne oldu?

Sonra, tarihsel süreç içinde, önce tek tanrılı dinler ve kurumları, ardından modern devlet ve kurumları eliyle bu benlik teknikleri ya da teknolojileri, benliği denetleyen, gözetim altında tutan ve ulvî –dinî veya laik– amaçlar adına biçimlendiren mekanizmalar, dışsal iktidar araçları haline geldi.

Zamanla, yaşama zanaatinin iki temel ilkesi, "kendine dikkat etmek"le "kendini bilmek" birbirlerinden koptular; "kendini bilmek", "haddini bilmek"e dönüştü, "kendine dikkat etmek" de giderek fitness'a, diyet yapmaya,

kozmetik bakıma, giyim-kuşama, menkul-gayrimenkul edinmeye indirgendi.

Sokrates'in ünlü savunmasındaki sözlerini anımsamakta fayda var galiba: "Mal-mülk edinmekten, şan ve şöhreti önemsemekten utanmıyorsunuz, ama ruhunuzla ilgilenmekten kaçınıyorsunuz."

Artık, "kendine dikkat etmek" denince Sokrates'in sözünü ettiği erdemler değil, burjuva bencilliği ve özseverliği, "kendini bilmek" denince de Yunus'un sözünü ettiği "ilim" değil, "haddini bil" komutu geliyor akla.

"Geçmiş zaman olur ki..." diye hayıflanmanın bir manası yok, ama geçmişten bugünlere taşınabilecek hazineler var. Dolayısıyla, yeni binyılın eşiğinde, eski coğrafyaya dönmek, yitik kıtaları yeniden keşfetmek elzem görünüyor: Sokrates'i, Epikuros'u, Stoacıları... Yalnız eski Yunan'ı değil, "felsefenin şiirle yapıldığı"[1] geleneği de: Yunus'u, Kaygusuz Abdal'ı, Pir Sultan'ı, Şeyh Galib'i[2]...

Ursula K. Le Guin'in dediği gibi, gerçek yolculuk geçmişe dönmekse, Michel Foucault'nun 1982 sonbaharında Vermont Üniversitesi'nde verdiği semineri[3] merkez alarak hazırladığımız bu derleme, iyi bir başlangıç noktası olabilir.

Om

1. Bkz. Hilmi Yavuz, Felsefe Yazıları, *'Hoşca Bak Zâtına' ya da 'Epimelesthai Seautou': Bir Arkeoloji Denemesi*, s. 101-107, Boyut Yayınları, İstanbul, 1997.
2. A.g.e., s. 101-107. Hilmi Yavuz'un Şeyh Galib'in "Hoşca bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen / Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen" dizeleriyle, "kendine özen göstermek" - "kendini bilmek" ilkeleriyle bağlantısına dikkat çeken incelemesi, "ufuk açıcı" nitelikte.
3. Bu seminerde Michel Foucault'nun "Benlik Teknolojileri" başlığı altında sunduğu inceleme Ara Yayıncılık tarafından 1992'de "Ben'in Yapımı" adıyla yayınlanmıştı.

SÖYLEŞİ

Michel Foucault - Rux Martin*

İktidar ve Benlik

* Serbest yazar, editör. Vermont Üniversitesi tarafından düzenlenen "Technologies of the Self" (Benlik teknolojileri) konulu seminerin yazmanı.

Yaşamın ve çalışmanın temel amacı, kişinin başlangıçta olmadığı kişi olmasıdır.

Rux Martin: Genellikle "düşünür" olarak tanımlanıyorsunuz. Ama, aynı zamanda, "tarihçi," "yapısalcı" ve "Marksist" gibi sıfatlarla da anılıyorsunuz. College de France'daki ünvanınız ise "Düşünce Sistemleri Tarihi Profesörü". Bu ne anlama geliyor?

Michel Foucault: Aslına bakarsanız, tam olarak ne olduğumu bilmem gerektiği kanısında değilim. Yaşamın ve çalışmanın temel amacı, kişinin başlangıçta olmadığı kişi olmasıdır. Bir kitaba başladığınız zaman, sonunda ne diyeceğinizi biliyorsanız, bunu yazma cesaretine sahip olacağınızı düşünür müsünüz? Yazma konusunda veya bir aşk ilişkisinde geçerli olan, yaşam için de geçerlidir. Oyun, ancak sonunda ne olacağını bilmediğimiz zaman oynamaya değer olur.

Benim alanım düşünce tarihi. İnsan düşünen bir varlık. Nasıl düşündüğü ise topluma, siyasete, ekonomiye ve tarihe ve de çok genel, evrensel kategoriler ile resmi yapılara bağlıdır. Ne var ki, düşünce, toplumsal ilişkilerden başka bir şeydir. İnsanların gerçek düşünme tarzı, mantığın evrensel kategorileriyle tam olarak çözümlenemez.

Sosyal tarih ile formel düşünce tahlilleri arasında bir patika, bir geçit –belki çok dar bir yol– vardır: İşte, düşünce tarihçisinin yolu budur.

"Cinselliğin Tarihi" adlı yapıtınızda, "yerleşik yasaları allak bullak eden ve bir şekilde yaklaşan özgürlüğü öngören, ümit eden kişi"ye atıfta bulunuyorsunuz. Kendi yapıtınızı da bu ışık altında mı görüyorsunuz?

Hayır. Uzunca bir süredir, insanlar benden ne olacağını söylememi ve kendilerine geleceğe ilişkin bir program vermemi istiyorlar. En iyi niyetlerle hazırlansa bile,

Benim rolüm –aslında, bu bile fazla vurgulu bir sözcük– insanlara, kendilerini hissettiklerinden daha özgür olduklarını göstermek.

bu gibi programların nasıl bir baskı aracına dönüşeceğini biliyoruz.

Bir özgürlük aşığı olan Rousseau, Fransız Devrimi'nde bir toplumsal tahakküm modeli kurma maksadıyla kullanıldı. Stalinizm ve Leninizm, Marx'ı dehşete düşürürdü herhalde.

Benim rolüm –aslında, bu bile fazla vurgulu bir sözcük– insanlara, kendilerini hissettiklerinden daha özgür olduklarını, insanların bir hakikat, bir kanıt olarak kabul ettiği tarihin belirli bir anında oluşturulmuş olan bazı temaların ve sözde kanıtların eleştirilebileceğini, yıkılabileceğini göstermek. İnsanların kafalarındaki bir şeyi –yani, bir entellektüelin rolünü– değiştirmek.

Yazılarınızda, toplumun kıyısında varolan kişiliklerle büyülenmiş gibi görünüyorsunuz: Deliler, cüzzamlılar, sapkınlar, hermafroditler, katiller, karanlık düşüncelere sahip düşünürler...

Tarihin ana akımından örnekler almak yerine, marjinal düşünürlerden seçim yapmakla itham ediliyorum kimi zaman. Yanıtım züppece olacak: Bopp ve Ricardo gibi isimleri karanlık olarak görmek olanaksız.

Peki ama, toplumsal açıdan dışlanmışlara karşı ilginize ne demeli?

Karanlık kişilikleri ve süreçleri iki nedenle ele alıyorum: Batı Avrupa toplumlarını biçimlendiren siyasal ve toplumsal süreçler çok açık seçik değil; bunlar unutulmuş, ya da kanıksanmış durumda. Bu süreçler, son derece aşina olduğumuz peyzajımızın bir parçası. Ve biz, bunları artık algılayamaz olmuşuz. Ne var ki, bunların

İnsanların evrensel olduğunu sandığı birçok şey, son derece belirli bazı tarihsel değişimlerin sonucu...

bunları artık algılayamaz olmuşuz. Ne var ki, bunların birçoğu, vaktiyle insanları epey öfkelendirmişti.

Hedeflerimden biri, bizleri kuşatan manzaranın bir parçası olan –insanların evrensel olduğunu sandığı– birçok şeyin, son derece belirli bazı tarihsel değişimlerin sonucu olduğunu göstermektir.

Tüm tahlillerim, "insan varoluşunun evrensel zorunlulukları" olduğu fikrine karşıdır. Bunlar kurumların keyfiliğini gösterdiği gibi, hâlâ hangi özgürlük alanlarını kullanabildiğimizi ve hâlâ hangi değişimlerin mümkün olduğunu da gösterir.

Yazılarınız, bilimsel incelemelerde pek alışılmadık ölçüde derin duygusal çizgiler, eğilimler taşıyor: "Disiplin ve Ceza"da yeis, "Şeylerin Düzeni"nde aşağılama ve umut, "Delilik ve Uygarlık"ta incinme ve hüzün...

Yapıtlarımın her biri, yaşamöykümün bir parçası. Şu ya da bu nedenle, bu duyguları hissetme ve yaşama fırsatım oldu. Çok yalın bir örnek vereyim: 1950'lerde bir psikiyatri hastanesinde çalışıyordum. Felsefe eğitimi aldığımdan, deliliğin ne olduğunu anlamak istiyordum: Akıl üzerine çalışacak kadar delilik etmiştim; deliliği araştıracak kadar da akıllıydım. Belirgin, tanımlanmış bir rolüm olmadığı için, hastalardan refakatçilere kadar değişen geniş bir hareket alanım vardı. O günler, nöroşirurjinin, psikofarmakolojinin başlangıç devri ve geleneksel kurumların hükümranlık zamanıydı. İlk başta bazı şeyleri zorunlu olarak kabul ettim, ama ardından, üç ay sonra (kafam biraz yavaş işler!), kendi kendime "bütün bunların gerekliliği ne?" diye sordum. Üç yıl sonra da bu

Eğer nostalji, bugüne karşı saldırgan ve dışlayıcı olursa, vazgeçmek en iyisidir.

veç'e gidip bu uygulamaların tarihini, "Delilik ve Uygarlık"ı yazmaya başladım. "Delilik ve Uygarlık", bir dizinin ilk kitabı olarak tasarlanmıştı. İlk ciltleri yazmaya bayılırım, ikincileri yazmaktan nefret ederim. Bu kitap psikiyatrinin ölümü olarak algılandı, ama yalnızca tarihten nakledilen bir tasvirdi.

Gerçek bir bilim ile sahte bilim arasındaki farkın ne olduğunu bilirsiniz: Gerçek bir bilim, kendi tarihini saldırıya uğramışlık duygusuna kapılmadan kabul eder. Ama, bir psikiyatriste, çalıştığı hastanenin cüzzamevinden geldiğini söylerseniz, fena halde öfkelenir.

"Disiplin ve Ceza" nasıl doğdu?

Hapishaneler ya da mahkumlarla doğrudan bir bağlantım olmadığını itiraf etmek zorundayım; gerçi bir Fransız cezaevinde psikolog olarak çalıştım, Tunus'ta bulunduğum sırada, siyasal görüşleri yüzünden hapse atılmış insanlar gördüm ve bu durum beni etkiledi.

Klasik çağ tüm yapıtlarınızın eksenini oluşturuyor. Bu çağa karşı bir nostalji mi hissediyorsunuz?

Eski çağların tüm bu güzelliği, nostalji için bir neden değil, bir sonuçtur yalnızca. Bunun bizim icadımız olduğunu gayet iyi biliyorum. Ama bu tür bir nostalji hissetmek, tıpkı çocuklarınız varsa, kendi çocukluğunuzla iyi bir ilişkiye sahip olmak kadar iyidir. Kendi zamanınızla düşünceli ve olumlu bir ilişkiye sahip olmanın bir yolu olması şartıyla, bazı dönemlere karşı nostalji hissetmek iyi bir şeydir. Ama eğer nostalji, bugüne karşı saldırgan ve dışlayıcı olursa, vazgeçmek en iyisidir.

Nietzsche benim için gerçeğin aydınlanması gibiydi.

Zevk için ne okursunuz?

Beni en çok duygulandıran kitaplar Faulkner, Thomas Mann ve Malcolm Lowry'nin "Under the Volcano"su.

Sizi etkileyen fikir adamları kimlerdi?

Berkeley'deki iki dostumun hakkımda yazdıkları kitapta, Heidegger'den etkilendiğimi söylediklerinde çok şaşırdım. *(Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, "Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics", Chicago University Press, 1982)* Bu saptama, hiç kuşkusuz tümüyle doğruydu, ama nedense Fransa'da kimse bunu anlamamıştı.

1950'lerde öğrencilik dönemimde Husserl'i, Sartre'ı, Merleau-Ponty'yi okudum. Ezici bir etki hissederseniz, bir pencere açmaya çalışırsınız; epey çelişkili bir şey ama, bir Fransız için Heidegger'i anlamak çok zor değildir. "Varlık ve Zaman" zor bir kitap, fakat sonraki yapıtları daha berraktır.

Nietzsche benim için gerçeğin aydınlanması gibiydi. Bana öğretilenlerden tümüyle farklı birisi olduğunu hissediyordum. Onu büyük bir tutkuyla okudum ve yaşantımla iplerimi kopardım; hastanedeki işimi bıraktım, Fransa'yı terk ettim. Tuzağa düştüğüm duygusuna kapılmıştım. Nietzsche okuyarak bütün bunlara yabancılaşmıştım.

Fransa'nın toplumsal ve siyasal yaşamıyla hâlâ da çok bütünleşmiş hissetmiyorum kendimi. Fırsat bulduğumda Fransa'yı terk ediyorum. Daha genç olsaydım, Birleşik Devletler'e göç ederdim.

Bazı insanların gözünde, gizli bir Marksist, bir irrasyonalist, bir nihilist olduğum için, tehlikeli bir adamım.

Neden?

Çeşitli imkânlar görüyorum. Homojen bir entellektüel ve kültürel yaşamınız yok. Ayrıca, "bir yabancı" olmamdan ötürü, toplumsal ve siyasal yaşamla bütünleşmek zorunda kalmazdım. Üzerimde hiçbir baskı olmazdı. Ayrıca, bir sürü büyük üniversite var ve hepsi de değişik alanlarda yoğunlaşmış. Ama elbette bunlardan da en beklenmedik biçimde kovulabilirdim.

Neden kovulacağınızı düşünüyorsunuz?

Bazı insanların beni öğrencilerin entellektüel sağlığı açısından bir tehlike olarak görmelerinden gurur duyuyorum. İnsanlar entellektüel etkinliklerde sağlıktan söz etmeye başladıklarında, bir şeylerin yanlış gittiğini düşünüyorum. Onların gözünde, gizli bir Marksist, bir irrasyonalist, bir nihilist olduğum için, tehlikeli bir adamım.

"Şeylerin Düzeni"ni okuyunca, insan her türlü bireysel reform çabasının imkansız olduğu sonucuna varabilir. Zira, yeni buluşlar mucitlerinin asla öngöremeyeceği, kavrayamayacağı çeşitli anlamlar ve sonuçlar barındırıyor. "Disiplin ve Ceza"da örneğin, prangalı mahkumlardan polis arabasına, halka açık cezalandırmadan disiplinli kurumsal cezalandırmaya doğru âni bir değişim olduğunu gösteriyorsunuz. Ama aynı zamanda, o dönemde bir "reform" olarak görünen bu değişimin, aslında yalnızca toplumun cezalandırma becerisinin olağanlaştırılması olduğuna işaret ediyorsunuz. Öyleyse, bilinçli değişim nasıl mümkün olur?

Değişimin mümkün olmadığını düşündüğüme nasıl inanabilirsiniz? Yaptığım bütün çalışmalar siyasal eylem-

İnsanların eylem ve tepki tarzı, belirli bir düşünme tarzına bağlı... Ve elbette düşünme de geleneğe bağlı.

lerle bağlantılıdır. "Disiplin ve Ceza" baştan aşağıya bu soruya bir yanıt bulma ve yeni bir düşünce tarzının nasıl ortaya çıktığını gösterme çabasıdır.

Hepimiz yaşayan ve düşünen özneleriz. Tepki gösterdiğim şey, sosyal tarih ile düşünce tarihi arasında bir gediğin bulunduğu gerçeği. Sosyal tarihçilerden, insanların nasıl düşünmeden hareket ettiklerini betimlemeleri beklenirken, düşünce tarihçilerinden beklenen, insanların eylemde bulunmadan nasıl düşündüklerini betimlemeleridir.

İnsanların eylem ve tepki tarzı, belirli bir düşünme tarzına bağlı... Ve elbette düşünme de geleneğe bağlı. İncelemeye çalıştığım şey, son derece karmaşık olan bu fenomen: İnsanların suçlara ve suçlulara bakışının gayet kısa bir zaman dilimi içinde değişime uğraması...

İki tür kitap yazdım. Biri, yani "Şeylerin Düzeni", yalnızca bilimsel düşünceye; diğeri, yani "Disiplin ve Ceza" ise toplumsal ilke ve kurumlara dairdi. Bilim tarihi, toplumsal duyarlılıkla aynı şekilde gelişmez. Düşüncenin, bilimsel bir söylem olarak kabul edilmesi için, belirli ölçütlere uyması gerekir. "Disiplin ve Ceza"da, metinler, uygulamalar ve insanlar birbirlerine karşı mücadele eder.

Kitaplarımda gerçekten de değişimleri çözümlemeye çalıştım; bunu maddi nedenleri bulmak için değil, etkileşim halindeki tüm faktörleri ve insanların reaksiyonlarını göstermek için yapıyorum. İnsanların özgürlüğüne inanıyorum. Aynı durum karşısında, insanlar çok farklı yollardan tepki gösteriyorlar.

"Disiplin ve Ceza"ya, bu kitabın "çağdaş toplumda çeşitli normalizasyon ve bilgi iktidarı çalışmalarına bir

Belirli bir insanlık fikri, modeli geliştirildi; bugün artık bu "insan" kanıt gerektirmeyecek kadar ayan beyan ve güya evrensel.

arkaplan olarak hizmet edeceği"ni söyleyerek son veriyorsunuz. Normalizasyon ile "bilginin merkezi olarak insan" kavramı arasındaki ilişki nedir?

Bu farklı uygulamalar –psikolojik, tıbbî, cezaî, eğitsel– aracılığıyla, belirli bir insanlık fikri ya da modeli geliştirildi; bugün artık bu "insan", kanıt gerektirmeyecek kadar ayan beyan ve güya evrensel. Hümanizmin evrensel olmayıp belirli bir duruma özgü olması son derece mümkün.

Hümanizm adını verdiğimiz şey Marksistler, liberaller, Naziler, Katolikler tarafından kullanılıyor. Bu, insan hakları ya da özgürlük adını verdiğimiz şeyleri bir yana atmamız gerektiği anlamına gelmez. Ama özgürlük ya da insan haklarının belirli noktalarda sınırlanması gerektiğini söyleyemeyeceğimiz anlamına gelir.

Söz gelimi, "kadınlık erdemi"nin evrensel hümanizmin bir parçası olup olmadığını seksen yıl önce soracak olsaydınız, herkes "evet" yanıtını verecekti.

Hümanizm konusunda beni kaygılandıran nokta, bu kavramın bizim ahlâkımızın belirli bir biçimini her tür özgürlüğün evrensel modeli olarak sunması. Gelecekte, çok başka gizlerin, çok başka özgürlüklerin, çok başka buluşların mümkün olacağını düşünüyorum. Bunlar, siyasal yelpazenin her ucunda –yani Sol, Merkez, Sağ– dogmatik bir biçimde temsil edilen hümanizmin hayal bile edemeyeceği şeyler...

"Benlik Teknolojileri"nin kastettiği şey de bu mu?

Evet. Daha önce, benim sağımın solumun belli olmayacağı gibi bir izlenime sahip olduğunuzu söylemiştiniz. Bu doğru. Ama kimi zaman kendimi çok fazla sistemli

ve katı buluyorum.

Üzerinde çalıştığım üç geleneksel sorun var:

(1) Bilimsel bilgi aracılığıyla gerçekle, uygarlık için bu kadar önemli olan ve hepimizin öznesi ve nesnesi olduğumuz şu "gerçek oyunlar"la ilişkilerimiz nedir?

(2) Şu garip stratejiler ve iktidar ilişkileri aracılığıyla ötekilerle olan ilişkilerimiz nedir?

(3) Gerçek, iktidar ve benlik arasındaki ilişkiler nedir?

Sözlerime bir soruyla son vermek isterim: Bu sorulardan daha klasik bir soru olabilir mi? Ve birinci, ikinci ve üçüncü sorulardan geçip ilkine geri dönen evrimden daha sistemli ne olabilir? Şimdi tam bu noktadayım.

"ALKİBİADES I"DEN SEÇMELER*

"Kendini bilmek, ruhunu bilmektir..."

* M. E. B. Yayınları'nın "Eflatun - Alkibiades I"i (1962, çev. İrfan Şahinbaş) ile Oxford Üniversitesi (1892, çev. B. Jowett) yayını "Diagologues of Platon"un içindeki (s. 463-509) diyalogla karşılaştırılarak hazırlanan bir derlemedir.

Bir insan kendiyle ne zaman ilgilenmiş olur?

Sokrates: Kendimizle ilgilenmek ne demektir, söyle bana. Çünkü genellikle kendimizle ilgileniyoruz sanıyoruz, ama aslında ilgilenmediğimizi fark edemiyoruz. Bir insan kendisiyle ne zaman ilgilenmiş olur? Kendisine ait şeylerle ilgilenirse, kendisiyle ilgilenmiş olur mu?
Alkibiades: Bence ilgilenmiş olur, Sokrates...
Sokrates: Bak, bir insan ayaklarıyla ne zaman ilgilenmiş olur? Ayaklarına ait bir şeyle ilgilendiğinde ayaklarıyla ilgilenmiş olur mu?
Alkibiades: Anlamadım.
Sokrates: Ayakkabılarımızla ilgilendiğimiz zaman, ayaklarımızla ilgileniyor sayılır mıyız?
Alkibiades: Anlayamadım, Sokrates.
Sokrates: Bir şeyi daha iyi kılınca onunla ilgilenmiş olmaz mıyız?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Peki, ayakkabıyı daha iyi kılan sanat nedir?
Alkibiades: Ayakkabıcının sanatı.
Sokrates: Ya ayaklarımızla, gene bu sanatla yoluyla mı ilgilenmiş oluruz, yoksa ayaklarımızın daha iyi olmasını sağlayan sanatla mı?
Alkibiades: Ayaklarımızın daha iyi olmasını sağlayan sanatla.
Sokrates: Ayaklarımızı daha iyi kılan sanat, bütün bedenimizi daha iyi kılan sanat değil midir?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Bu sanat da idman değil midir?
Alkibiades: Kesinlikle.
Sokrates: Demek ayaklarımızla idman sayesinde, ayaklarımıza ait olan şeyle de ayakkabıcının sanatı sayesinde

Kendimizin ne olduğunu bilmezsek, kendimizi daha iyi kılabilir miyiz?

ilgilenmiş oluruz.
Alkibiades: Şüphesiz.
Sokrates: İdman sayesinde bedenimizle, başka sanatlar sayesinde de, bedenimize ait olan şeyle ilgilenmiş oluruz.
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Demek bir şeyin kendisiyle, bir sanat sayesinde, ona ait olan şeyle de başka bir sanat sayesinde ilgilenmiş oluruz.
Alkibiades: Bu gayet açık, Sokrates.
Sokrates: Demek kendine ait bir şeyle ilgilenirsen, kendinle ilgilenmiş olmazsın.
Alkibiades: Evet, Sokrates.
Sokrates: Çünkü gördüğümüz gibi, kişi, aynı sanat sayesinde hem kendisiyle, hem de kendine ait bir şeyle ilgilenemez, öyle değil mi?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Hadi, şimdi söyle: Hangi sanat sayesinde kendimizle ilgileniriz?
Alkibiades: Bilemiyorum, Sokrates.
Sokrates: Peki, ayakkabının ne olduğunu bilmeseydik, ayakkabıyı hangi sanat daha iyi kılar, bilir miydik?
Alkibiades: Bilmezdik.
Sokrates: Peki, kendimizin ne olduğunu bilmezsek, hangi sanatla kendimizi daha iyi kılabiliriz? Bunu bilebilir miyiz?
Alkibiades: Bilemeyiz.

***

Sokrates: Kendinin ne olduğunu bilmek kolay bir şey midir? Ve o "kendini bil" yazısını Delphi tapınağına yazan insanı ciddiye almamalı mıyız? Yoksa, kendini bil-

Konuşmakla kelime kullanmak aynı şey mi?

mek herkesin elinde olmayan güç bir şey midir?
Alkibiades: Kendini bilmenin herkesin elinde olduğunu çok kere düşündüm Sokrates, ama ara sıra, çok zor bir şey olduğunu düşünmedim de değil.
Sokrates: Zor olsun, kolay olsun, başka bir yol yok, Alkibiades. Kendimizi bilirsek, kendimizle nasıl ilgilenebileceğimizi de biliriz. Bu bilgi olmazsa, kendimizle ilgilenmek imkânsızdır.
Alkibiades: Doğru.
Sokrates: Bakalım, kendi varlığımız nedir? Bunu nasıl bulabiliriz? Böylece, biz neyiz, bilebiliriz; ama eğer onu bulmazsak, ne olduğumuzu asla bulamayız.
Alkibiades: Hakkın var.
Sokrates: Öyleyse, yalvarıyorum sana Alkibiades, söylesene, şu anda kiminle konuşuyorsun? Benimle, değil mi?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Ben de seninle, değil mi?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Demek şu an konuşan benim, yani Sokrates.
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Dinleyen de Alkibiades.
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Peki Alkibiades, konuşurken kelime kullanmıyor muyum?
Alkibiades: Evet, kullanıyorsun.
Sokrates: Konuşmakla kelime kullanmak aynı şey mi?
Alkibiades: Aynı şey, Sokrates.
Sokrates: Ama, bir şey kullanan kimseyle, kullandığı şey ayrı değil midir?
Alkibiades: Ne demek istiyorsun?

İnsan, bedeninden
başka bir şeydir.

Sokrates: Açıklayayım, mesela, ayakkabıcı köseleyi bıçak ve başka aletlerle keser, değil mi?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Peki, keser ve alet kullanan kimse, kesmek için kullandığı aletlerden ayrı değil midir?
Alkibiades: Elbette.
Sokrates: İşte demin de, "bir şeyi kullanan kimseyle, kullandığı şey, her zaman ayrı mıdır?" diye sormuştum.
Alkibiades: Ayrı sanıyorum.
Sokrates: Gene ayakkabıcıyı alalım: ayakkabıcı köseleyi yalnız aletleriyle mi kesiyor, yoksa elleriyle de mi?
Alkibiades: Elleriyle de.
Sokrates: Demek ellerini de kullanıyor.
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Köseleyi kesmek için gözlerini de kullanmıyor mu?
Alkibiades: Elbette kullanıyor.
Sokrates: Peki, bir şeyi kullanan kimseyle, kullandığı şey ayrıdır demiyor muyuz?
Alkibiades: Evet, diyoruz.
Sokrates: İnsan bütün bedenini de kullanmıyor mu?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Ama "bir şeyi kullanan kimse, kullandığı şeyden ayrıdır" demiştik.
Alkibiades: Evet, demiştik.
Sokrates: Demek insan, bedeninden başka bir şeydir.
Alkibiades: Öyle gözüküyor.
Sokrates: İnsan nedir öyleyse?
Alkibiades: Bilmem.
Sokrates: Ama, insanın, bedenini kullanan bir varlık ol-

İnsan şu üç şeyden biridir:
Ruh... Beden... Ve ruhla
bedenin teşkil ettiği bütün.

duğunu biliyorsun, değil mi?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Peki, bedenini kullanan ruh değildir de nedir?
Alkibiades: Evet, ruhtur.
Sokrates: Bedene emreder, onu bu şekilde kullanır, öyle değil mi?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Ama herkesin kabul edeceği bir şey var.
Alkibiades: Nedir ?
Sokrates: İnsan şu üç şeyden biridir.
Alkibiades: Hangi üç şeyden?
Sokrates: Ruh... Beden... Ve ruhla bedenin teşkil ettiği bütün.
Alkibiades: Hiç şüphe yok.
Sokrates: "Bedene emreden insandır" demiştik.
Alkibiades: Evet, öyle demiştik.
Sokrates: Beden kendi kendine mi emrediyor?
Alkibiades: Hayır.
Sokrates: Ona emrediliyor demiştik, öyle değil mi?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Öyleyse aradığımız şey beden değil.
Alkibiades: Hiç değil.
Sokrates: Peki, bedene emreden, bedenle ruhun oluşturduğu bütün mü ve bu bütün de insan mı?
Alkibiades: Öyle gözüküyor.
Sokrates: Yanılıyorsun Alkibiades. Çünkü eğer bu bütünün parçalarından biri emreden, diğeri emredilen ise, bu bütüne insan diyemeyiz.
Alkibiades: Doğru.
Sokrates: Ne beden, ne de bedenle ruhun oluşturduğu

"Kendini bil" diyen o söz, bize, ruhumuzu bilmemizi emrediyor.

bütün insan değilse, insan ya hiçbir şeydir ya da ruhtan başka bir şey değildir.
Alkibiades: Öyle.
Sokrates: İnsanın ruh olduğunu göstermek için daha açık bir kanıta gerek var mı?
Alkibiades: Hayır, böyle olduğu açıkça gözüküyor.
Sokrates: Öyleyse senle ben, birbirimizle konuşurken asıl konuşan ruhlarımızdır.
Alkibiades: Öyle.
Sokrates: İşte demin de söylediğimiz bu; Sokrates kelimeler kullanarak Alkibiades'le konuşurken, Alkibiades'in yüzüyle değil, gerçek Alkibiades'le, yani ruhu ile konuşuyor.
Alkibiades: Ben de böyle düşünüyorum.
Sokrates: Demek "kendini bil" diyen o söz, bize, ruhumuzu bilmemizi emrediyor.
Alkibiades: Öyle gözüküyor.
Sokrates: Demek ki bedene dair bir bilgi insanın bazı şeylerini bilmek anlamına gelir, ama aslında bu, insanı bilmek anlamına gelmez.
Alkibiades: Haklısın Sokrates.
Sokrates: Bir daha söyleyeyim: Bedeniyle ilgilenen kimse, kendisine ait bir şeyle ilgileniyor, asıl kendisiyle değil.
Alkibiades: Böyle düşünmek gerek.
Sokrates: Kendi para işlerine bakan da, ne kendisine ait bir şeyle ilgileniyor, ne de asıl kendisiyle, fakat kendisinden çok daha uzak şeylerle ilgileniyor.
Alkibiades: Evet, ben de böyle düşünüyorum.
Sokrates: Demek sarraf kendisine ait şeylerle ilgilenmi-

Hangi şeylere baktığımız zaman kendimizi görürüz?

yor.
Alkibiades: Doğru.
Sokrates: Ve Alkibiades'e âşık olan kimse, ona ait olan bir şeyi seviyor, gerçekte Alkibiades'i değil.
Alkibiades: Doğru söylüyorsun.
Sokrates: Seni seven, ruhunu sevendir.
Alkibiades: Bütün söylediklerimizden bu çıkıyor. Peki Sokrates, söyle bana, kendimizle nasıl ilgileniriz?
Sokrates: Ne olduğumuz üzerinde anlaşmakla bir adım ileri atmış olduk; halbuki bunda yanılsaydık, korktuğumuz başımıza gelir, kendimiz olmayan bir şeyle ilgilenmiş olurduk.
Alkibiades: Çok doğru.
Sokrates: Öyleyse Alkibiades, hangi şeylere baktığımız zaman kendimizi görürüz?
Alkibiades: Aynaya herhalde, veya onun gibi bir şeye.
Sokrates: Doğru. Ama gözde, görmemizi sağlayan gözde, aynanınkine benzer bir şey yok mu?
Alkibiades: Var.
Sokrates: Elbette farkına varmışsındır: Birinin gözüne bakan kimsenin yüzü, tam karşısındakinin gözünde aynada olduğu gibi gözükür. Bu parçaya gözbebeği diyoruz, çünkü onun içine bakanın imgesi orada gözükür.
Alkibiades: Doğru.
Sokrates: Demek bir göze bakan başka bir göz, o gözün en iyi parçasına, yani gören parçasına bakarsa kendini görebilir.
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Bedenin başka bir yerine veya kendisine benzemeyen başka bir şeye bakarsa, kendisini göremez.

Kendinin ne olduğunu bilmek bilge olmaktır.

Alkibiades: Doğru söylüyorsun.
Sokrates: O halde göz, kendini görmek isterse, bir göze, bu gözde de gözün erdemi, yani görme erdemi olan yere bakmalıdır.
Alkibiades: Evet.
Sokrates: İşte sevgili Alkibiades, ruh da kendini bilmek isterse, bir ruha ve özellikle ruhun erdeminin, yani bilgeliğin bulunduğu yere bakmalıdır veya buna benzeyen herhangi başka bir şeye.
Alkibiades: Bana da öyle geliyor Sokrates.
Sokrates: Ruhta da, bilgi ile aklın bulunduğu yerden daha tanrısal bir yer bulabilir miyiz?
Alkibiades: Bulamayız.
Sokrates: "Kendinin ne olduğunu bilmek, bilge olmaktır" dememiş miydik?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Ne olduğumuzu bilmezsek, bilge değilsek, bize ait iyi veya kötü şeyleri bilebilir miyiz?
Alkibiades: Nasıl bilebiliriz?
Sokrates: Çünkü Alkibiades'i bilmeyen kimse, Alkibiades'e ait olan şeyin de gerçekten onun olup olmadığını bilemez, değil mi?
Alkibiades: Elbette bilemez Sokrates.
Sokrates: Biz de kendimizin ne olduğunu bilmezsek, bize ait olan şeylerin gerçekten bizim olup olmadığını da bilemeyiz, değil mi?
Alkibiades: Nasıl bilebiliriz?
Sokrates: Kendimize ait şeyleri bilmezsek, bunlara ait olan şeyleri de bilemeyiz, değil mi?
Alkibiades: Evet, bilemeyiz.

Bilge ve iyi olmadıkça kimse mesut olamaz.

Sokrates: Kendinin olan şeyleri bilmeyen kimse, başkalarına ait olan şeyleri de bilemez.
Alkibiades: Hiç şüphe yok.
Sokrates: Başkalarına ait olan şeyleri bilmezse, şehre ait şeyleri de bilmez.
Alkibiades: Elbette.
Sokrates: Böyle bir adam şehir işlerini idare eden bir adam olamaz.
Alkibiades: Olamaz.
Sokrates: Ne yaptığını bile bilmez.
Alkibiades: Evet, bilmez.
Sokrates: Bilmeyen yanılmaz mı?
Alkibiades: Elbette yanılır.
Sokrates: Yanılınca da hem kendine, hem de şehre kötü davranmaz mı?
Alkibiades: Başka türlü olamaz.
Sokrates: Kötü davranınca bahtsız da olmaz mı?
Alkibiades: Elbette.
Sokrates: Peki ya ilişki kurduğu kimseler?
Alkibiades: Onlar da bahtsız olur.
Sokrates: Öyleyse, bilge ve iyi olmadıkça kimse mesut olamaz.
Alkibiades: Kimse olamaz.
Sokrates: Demek kötü adamlar bahtsızdır.
Alkibiades: Evet, hem de çok.
Sokrates: Bu bahtsızlıktan da bilge olarak kurtulunur, zengin olarak değil.
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Mesut olmak için, şehirlerin, ne duvarlara, ne üç sıra küreklilere, ne de tersanelere ihtiyacı var. Ne de

Alkibiades, mesut olmak için, senin de şehrin de edinmesi gereken şey iktidar değil, erdemdir.

nüfusa veya genişliğe. Gerekli olan şey erdemdir, öyle değil mi?
Alkibiades: Evet.
Sokrates: Öyleyse şehir işlerini gerektiği gibi görmek istiyorsan, şehirlilere erdem aşılamalısın.
Alkibiades: Hiç şüphesiz.
Sokrates: Peki, kişi, kendinde olmayan bir şeyi başkasına verebilir mi?
Alkibiades: Nasıl verebilir ki?
Sokrates: Öyleyse önce sen erdem edinmelisin; bu, yalnız kendinle ve kendine olan şeylerle değil, fakat aynı zamanda, şehirle ve şehre ait olan şeylerle de ilgilenmen demektir, onları idare etmek isteyen bir kişiye bu gerekir.
Alkibiades: Doğru söylüyorsun.
Sokrates: Eğer eğri davranırsan, gözlerin karanlık ve kötülüğe yönelir. Karanlıkta ve aynı zamanda kendin hakkında cehalet içinde olursan, ihtimaldir ki, yapacağın iş de kötülük olur.
Alkibiades: Öyle görünüyor.
Sokrates: Bir şehirde erdem yoksa, kötü davranışlar önlenemeyecek bir şeydir.
Alkibiades: Muhakkak.
Sokrates: Alkibiades, mesut olmak için, senin de şehrin de edinmesi gereken şey iktidar değil, erdemdir.

Benlik Teknolojileri

Michel Foucault

1
Yaşama sanatının iki ilkesi

Cinsellikle ilgili ket vurmalar ile diğer ket vurma biçimleri arasında çok önemli bir fark vardır.

Cinselliğin kuralları, ödevleri, yasakları, cinsellikle bağlantılı ket vurmalar ve kısıtlamalar üzerine çalışmaya başladığım zaman, izin verilen ve yasaklanan edimlerle sınırlamadım kendimi. İfade edilen duygular, düşünceler, bireyin duyabileceği arzular, benlik içinde saklanmış her türlü duygu, nefsin herhangi bir hareketi, aldatıcı kılıklara bürünmüş her türlü arzuyu arama güdüleriyle de ilgilendim.

Cinsellikle ilgili ket vurmalar ile diğer ket vurma biçimleri arasında çok önemli bir fark vardır. Cinsel ket vurmalar, diğerlerinden farklı olarak, değişmez bir biçimde kişinin kendisi hakkındaki gerçeği söyleme zorunluluğuyla bağlantılıdır.

Bu belirlemeye iki itiraz yapılabilir: Birincisi, cezaî ve dinî kurumlarda, yalnız cinsel suçlarda değil, bütün suçlarda, itirafın önemli bir rol oynamasıdır. Ne var ki, kişinin cinsel arzusunu tahlil etmesi, başka herhangi bir günahı tahlil etmesinden daima daha önemlidir.

İkinci itirazın da farkındayım: Cinsel davranış gizlilik, terbiye ve edep zorunluluğu kurallarına, başka her şeyden çok daha fazla boyun eğer.

Demek ki, cinsellik garip ve karmaşık bir şekilde, hem sözel yasaklamaya, hem gerçeği söylemeye, hem yaptığını gizlemeye ve hem de kişinin kim olduğunu deşifre etme zorunluluğuna bağlıdır.

Konuşma üzerindeki yasaklama ile güçlü ket vurmaların bütünleşmesi, kültürümüzün değişmez bir parçasıdır. Bedensel isteklerden vazgeçme teması, keşişin başrahibe yaptığı itirafla, kafasından geçen her şeyi ona söylemesiyle bağlantılıdır.

Şöyle bir proje tasarladım: Cinsel davranışın evrimini değil de, gerçeği söyleme zorunluluğu ile cinselliğe ko-

Herhangi bir şeyden vazgeçmeyi istemesi için, kişinin kendi hakkında bilmesi gereken nedir?

nan yasaklar arasındaki bağın tarihini ortaya çıkarmaya yönelik bir çalışma.

Sorduğum soru şuydu: Özne nasıl olmuştu da, yasaklanan fiil hususunda kendisini deşifre etmeye zorlanmıştı? Bu, çilecilik ile hakikat arasındaki ilişkiye dair bir sorudur.

Bu soruyu Max Weber şöyle sormuştu: Eğer bir insan, rasyonel biçimde davranmak ve edimini gerçek ilkelere uygun olarak düzenlemek isterse, benliğinin hangi parçasından vazgeçmelidir? Akıl yürütmenin çileci bedeli nedir? Kişi ne tür çileciliğe teslim olmalıdır?

Bense bunun zıddı bir soru sordum: Belirli türde ket vurmalar nasıl olur da, kişinin kendisi hakkında belirli tür bilgilerinin bedelini gerektirir? Herhangi bir şeyden vazgeçmeyi istemesi için, kişinin kendi hakkında bilmesi gereken nedir?

Ve böylece, putperestliğin ve erken Hıristiyanlığın fiili uygulamalarında benlik teknolojilerinin yorumsamasına (hermeneutics*) ulaştım. Bu uygulamalar pek bilinmediği için, bu araştırmada çeşitli güçlüklerle karşılaştım.

Bu güçlüklerin ilki, Hıristiyanlığın hep fiilî uygulamaların tarihinden ziyade, inançların tarihiyle ilgilenmiş olmasıydı.

İkincisi, böyle bir yorumsama, bir doktrin külliyatı içinde birleştirilmemişti.

Üçüncüsü, benliğin yorumsaması, her zaman ruh teolojileriyle –şehvet, günah ve cennetten kovulma– karıştırılmıştı.

Dördüncüsü, benliğin yorumsaması Batı kültürüne sa-

* Hermeneutics insanın tarihselliği içinde felsefe açısından kendini anlaması; insanın, varoluşuna yönelerek felsefe yoluyla açıklanması ve yorumlanması yöntemi. - ç.n.

yısız kanallardan yayılmış, çeşitli tutum, davranış ve deneyim biçimleriyle öylesine bütünleşmiştir ki, onu bizim anlık, spontan deneyimlerimizden soyutlamak ve ayırmak zordur.

Dört teknoloji, dört egemenlik tipi

Yirmibeş yılı aşkın bir süredir hedefim, insanların kendilerine ilişkin bilgilerini geliştirdikleri farklı yöntemlerin –ekonomi, biyoloji, psikiyatri, tıp ve ceza bilimi– bir tarihini resmetmek oldu.

Buradaki temel nokta, söz konusu bilgiyi görünürdeki haliyle kabul etmeyip, bu sözde bilimleri, insanların kendilerini anlamakta kullandıkları spesifik tekniklere bağlı, son derece spesifik "gerçek oyunlar" olarak tahlil etmektir.

Bir bağlam olarak, bu "teknolojiler"in her birinin pratik aklın içinde şekillendiği dört ana tipi bulunduğunu kavramamız gerekiyor.

1. Nesneleri üretmemize, dönüştürmemize veya kullanmamıza imkân veren üretim teknolojileri.

2. İşaretleri, değerleri, simgeleri ya da anlamı kullanmamıza imkân veren işaret sistemleri teknolojileri.

3. Bireylerin hareket tarzını belirleyen ve onları belirli sonlara ya da egemenliğe boyun eğdiren, özneyi nesneleştiren iktidar teknolojileri.

4. Bireylerin kendi bedenleri ve ruhları, düşünceleri, hareket tarzları ve varoluş biçimleri üzerinde, kendi imkânları ya da başkalarının yardımıyla bir dizi operasyon yapmalarını ve böylece belirli bir mutluluk, arınmışlık, bilgelik, kusursuzluk ya da ölümsüzlük haline ulaşmak

Tahakküm teknolojileri ile benlik teknolojileri arasında irtibat vardır.

üzere kendilerini dönüştürmelerini sağlayan benlik teknolojileri.

Bu dört tip teknoloji, nadiren ayrı ayrı işlev görürlerse de, her biri belirli bir egemenlik tipiyle bütünleşmiştir. Her biri, yalnız belirli beceriler edinme gibi apaçık bir anlamda değil, ama aynı zamanda belirli tutumlar edinme anlamında da, bireylerin belirli bir eğitilme ve değiştirilme tarzını ima eder.

Ben, bu teknolojilerin hem spesifik doğasını hem de değişmez etkileşimlerini göstermek istedim. Örneğin, Karl Marx'ın "Kapital"inde nesnelerin kullanımı ile egemenlik arasındaki ilişki görülebilir; burada her üretim tekniği bireysel hareket tarzında –yalnız becerilerde değil, aynı zamanda tutumlarda da– değişiklikleri gerektirir.

Bir özeleştiri

İlk iki teknoloji, genellikle bilim ve linguistik araştırmalarında kullanılır. Benim en çok ilgimi çekenler ise diğer teknolojiler, yani tahakküm ve benlik teknolojileri. Gerek tahakküm, gerekse benlik açısından bilginin organize edilmesinin tarihini oluşturmaya çalışıyorum.

Söz gelimi, delilik üzerine yaptığım araştırma, resmî bilimlerin ölçütlerine dayanmıyordu. Amacım, bu tuhaf söylem vasıtasıyla akıl hastaneleri içinde ve dışında bireylerin ne şekilde sevk ve idare edilebileceğini göstermekti. Tahakküm teknolojileri ile benlik teknolojileri arasındaki bu irtibatı, yönetsellik olarak adlandırıyorum.

Çalışmalarımda tahakküm ve iktidar teknolojilerini biraz fazla vurguladım galiba. Ama giderek daha çok bireyin kendisiyle ve öteki insanlarla etkileşimiyle, birey-

Kendine dikkat etmek, kendinle ilgilenmek, kendine özen göstermek... Yani "epimelesthai sautou" yaşama sanatının temel kurallarından biriydi.

sel egemenliğin teknolojileriyle, bireyin kendisi üzerindeki tasarrufunun tarihi ve benlik teknolojisiyle ilgilenmeye başladım.

İki düstur, iki bağlam

Benlik yorumsamasının gelişimini, tarihsel açıdan birbirine yakın olan iki farklı bağlamda ele almak istiyorum:

1. Roma İmparatorluğu'nun ilk dönemlerindeki –M.S. ilk iki yüzyıldaki– Grekoromen felsefesi.

2. Roma İmparatorluğu'nun daha sonraki dönemlerinde –4. ve 5. yüzyıllarda– gelişen Hıristiyan ruhaniliği ve keşişlik ilkeleri.

Dahası, bu konuyu yalnız teoride değil, geç antik dönemin bir dizi uygulamalarıyla da bağlantılı olarak tartışmak istiyorum.

Bu uygulamalar Yunancada "epimelesthai sautou", yani "kendine dikkat etmek", "kendinle ilgilenmek", "kendine özen göstermek" olarak adlandırılıyordu.

"Kendinle ilgilenmek" kuralı, Yunanlıların gözünde yalnızca kent düzeninin temel ilkelerinden değil, aynı zamanda toplumsal ve kişisel davranış biçiminin ve yaşama sanatının temel kurallarından biriydi.

Bugün, bizim için bu kavram bir hayli karanlığa gömülmüş, yitip gitmiş durumdadır. Birine "antik felsefede en önemli ahlâk ilkesi nedir?" diye sorulduğunda, derhal vereceği yanıt "kendine dikkat etmek" değil, "gnothi sauton" ("kendini bilmek") şeklindeki Delfik ilke olacaktır.

Belki felsefe geleneğimiz "kendini bilmek" ilkesini biraz fazla vurgulamış ve "kendine dikkat etmek" ilkesini unutturmuş olabilir.

"Kendini bilmek" düsturunu işleme sokan, "kendine dikkat etme" ihtiyacıydı.

"Kendini bilmek" ilkesi, yaşamla ilgili soyut bir ilke değildi aslında; kâhine danışırken izlenmesi gereken bir kural, teknik bir nasihatti. "Kendini bil"in anlamı, "kendini tanrı zannetme" idi. Bazı başka yorumcular da, bunun "kâhine danışmaya gittiğin zaman gerçekten neyi sorman gerektiğinin farkında ol" anlamına geldiğini öne sürüyorlar.

Sokrates'in çağrısı

Yunanca ve Latince metinlerde, "kendini bilmek" buyruğu daima "kendine dikkat etmek" şeklindeki öteki ilkeyle bütünleşmiş durumdaydı ve "kendini bilmek" düsturunu işleme sokan, "kendine dikkat etme" ihtiyacıydı.

Bu, tüm Yunan ve Roma kültüründe örtük olarak vardır; Plato'nun *Alkibiades*'inden beri de ayan beyandır. Sokrates'in konuşmalarında, Ksenephon'da, Hippokrates'te ve Albinus'tan başlayarak yeni-Platoncu gelenekte, kişi, kendisine dikkat etmek zorundaydı. "Kendini bilmek" ilkesinin hayata geçirilmesinden önce, kişi kendi kendisiyle ilgilenmek zorundaydı. İkinci ilkenin, ilkine tâbi olması söz konusuydu. Bunun birkaç örneğini vereceğim.

Platon'un *"Apology - 29"*unda, Sokrates kendisini yargıçlara "epimeleia beautou" ustası olarak tanıtır. Onlara, "siz" der, "mal-mülk edinmekten, şan ve şerefi önemsemekten utanmıyorsunuz, ama kendi kendinizle, yani 'sağduyu, gerçek ve ruhun kusursuzlaşması' ile ilgilenmiyorsunuz". Öte yandan, Sokrates, yurttaşların kendi kendileriyle ilgilenmelerini sağlamak için uğraşmaktadır.

Sokrates, başkalarını kendi kendileriyle ilgilenmeye yö-

"İnsanlara kendi kendileriyle ilgilenmelerini öğretmek, onlara kentle ilgilenmeyi öğretmiş olmaktır."

nelik çağrısının üç önemli yönü olduğunu söyler:

(1) Sokrates'in misyonu, ona tanrılar tarafından verilmiştir ve son nefesine dek bu görevden vazgeçmeyecektir.

(2) Bu ödevin karşılığında hiçbir ödül beklememektedir; karşılık istememekte, bunu iyilik adına yapmaktadır.

(3) Misyonu kent için –Atinalıların Olimpia'daki askeri başarılarından bile daha fazla– yararlıdır, çünkü insanlara kendi kendileriyle ilgilenmelerini öğretmekle, onlara kentle ilgilenmeyi öğretmiş olmaktadır.

Sokrates'ten sekiz yüzyıl sonra...

Sekiz yüzyıl sonra, Nyssalı Gregorius'un "Bekâret Üzerine" (*On Virginity*) adlı risalesinde aynı kavrama ve aynı ibareye, tümüyle farklı bir anlamda rastlıyoruz.

Gregorius, bununla kişinin kendisine ve kentine dikkat etmesini sağlamasını kastetmiyordu. Kastettiği, kişinin dünyadan ve evlilikten vazgeçmesi, kendisini etinden ayırması, yüreğinin ve bedeninin temizliğiyle, yoksun kaldığı ölümsüzlüğe yeniden kavuşmasıydı. Gümüş para kıssasını* yorumlarken Gregorius, kişiyi, lambayı yakıp karanlık bir köşede parlayan parayı buluncaya değin evi iyice aramaya teşvik eder. Tanrı'nın kişinin ruhuna verdiği, bedenin ise pırıltısını söndürdüğü etkinliği onarmak için, kişinin kendisine dikkat etmesi ve ruhunun her köşesini araştırması gerekir. (*De Virg. 12*)

Hıristiyan çileciliğinin de kendisini, tıpkı antik felsefe

* Luka 15:8-10: Yahut hangi kadının on gümüş parası olur da, birini kaybederse, ışık yakıp evi süpürmez, onu buluncaya kadar iyice araştırmaz? Ve onu bulunca dost ve komşu kadınları çağırıp der: Benimle beraber sevinin çünkü kaybettiğim parayı buldum.

Günlük yaşama ilişkin öğretiler, "kendine dikkat etme" ilkesinin çerçevesinde örgütleniyordu.

gibi, "kendi kendine dikkat etme" işareti altına yerleştirdiğini görüyoruz. Kişinin kendini bilmesi zorunluluğu ise temel uğraşının unsurlarından biridir. Bu iki uç arasında –Sokrates ve Nyssalı Gregorius– kendine dikkat etme, yalnız bir ilkeyi değil, değişmez bir uygulamayı oluşturur.

İki örneğim daha var. İlki, bir ahlâk kılavuzu olarak hizmet eden ilk Epikurosçu metin, "Menoeceus'a Mektup" (*Diogenes Laertius 10*, 122-38). Epikür, kişinin kendi ruhuyla ilgilenmesi için asla çok erken ve asla çok geç olmadığını söyler. İnsan gençken olduğu gibi, yaşlanınca da felsefe yapmalıdır.

Bu, bütün yaşam boyunca sürdürülmesi gereken bir ödevdi. Grubun her üyesinin karşılıklı selâmet çabası için birbirine yardımcı olması maksadıyla, günlük yaşama ilişkin öğretiler, "kendine dikkat etme" ilkesinin çerçevesinde örgütleniyordu.

Diğer örnek ise, İskenderiyeli Philon'un "Düşünce Yaşamı Üzerine" başlıklı metninden geliyor. Philon, Therapeutae adında, sofuluğuyla nam salmış, Helenistik ve İbranî kültürlerin sınırlarında yer alan karanlık, esrarengiz bir topluluğu betimler.

Bu topluluk, kendini okumaya, şifacı meditasyona, bireysel ve kollektif ibadete ve ruhsal ziyafetler (*agape*, "şölen") için toplanmaya adamış, katı kurallarla yaşayan bir cemaatti. Bu uygulamalar, "kendine dikkat etmek" şeklindeki temel ödevden kaynaklanıyordu (*De Vita Cont.* 36).

İşte burası, antik kültürde "kendine dikkat etme"ye yönelik mümkün bir çözümlemenin başlangıç noktasıdır. Dikkat, özen ve "kendini bilme" arasındaki ilişkiyi, Grekoromen ve Hıristiyan geleneklerinde kendine dik-

kat etme - özen göstermeyle çok ünlü "kendini bilme" ilkesi arasındaki ilişkiyi çözümlemek isterdim. Tıpkı dikkatin farklı biçimleri olduğu gibi, benliğin de farklı biçimleri vardır.

"Kendini bilme" ilkesinin "kendine dikkat etme"yi gölgede bırakmasının çeşitli nedenleri var. En başta, Batı toplumunun ahlâk ilkelerinde ortaya çıkan derin bir dönüşüm söz konusu. Katı bir ahlâkı ve sert ilkeleri, "kendimize dünyadaki her şeyden çok dikkat etmemiz gerektiği" kuralı üzerine inşa etmekte zorlanıyoruz.

İki miras

Biz kendimize dikkat etmeyi bir ahlâksızlık olarak, tüm muhtemel kurallardan bir kaçış aracı olarak görmeye daha çok eğilimliyiz. Selâmet koşulunun, kendinden vazgeçmeye bağlı olduğu Hıristiyan ahlâk geleneğini miras aldık. Kendinden vazgeçişin yolu da, paradoksal bir biçimde, kendini bilmekti.

Bunun yanısıra, dışsal bir yasaya ahlâkın temeli olarak saygı gösteren bir laik geleneği de miras aldık. Bu durumda, kişi, ahlâkın temeli olarak benliğine nasıl saygı duyabilir?

Bizler, kabul edilebilir davranışın kurallarını, başkalarıyla olan ilişkilerde arayan toplumsal bir ahlâkın varisleriyiz. 16. yüzyıldan bu yana, yerleşik ahlâka yönelik eleştiriler, benliğin tanınması ve bilinmesinin önemi adına yürütülüyor.

Bu nedenle, kendine dikkat etmenin ahlâkla bağdaşabilir yanını görmek çok güç. "Kendini bil" ilkesi, "Kendine dikkat et" ilkesini gölgede bıraktı, çünkü bir çileci-

Kişinin kendini bilmesi,
kendine dikkat etmesinin
bir sonucu olarak görülüyordu.

lik ahlâkı olan ahlâkımız, benliğin kişinin reddedebileceği bir şey olduğu konusunda ısrarcı.

İkinci neden, Descartes'tan Husserl'e değin, kuramsal felsefede, benlik bilgisinin (düşünen özne), bilgi kuramında ilk adım olarak gittikçe artan bir önem kazanmasıdır.

Özetlemek gerekirse: Antik çağın iki ilkesi olan "kendine dikkat etme" ile "kendini bilme" ilkelerinin hiyerarşisinde bir yer değiştirme ortaya çıkmış bulunuyor. Grekoromen kültürde kişinin kendini bilmesi, kendine dikkat etmesinin bir sonucu olarak görülüyordu. Modern dünyada ise kişinin kendini bilmesi temel ilkeyi oluşturuyor.

2

Siyasal ve erotik söylemler arasındaki diyalektik

Tüm Platoncu felsefenin çıkış noktasını oluşturan "Alkibiades" diyaloğunun ilk ilkesi "kendine dikkat etmek"ti.

Kişinin kendine dikkat etmesine yönelik kaygının ilk felsefî irdelemesi olarak ele almak istediğim örnek, Platon'un "Alkibiades I" adlı diyaloğudur. Yazılış tarihi kesin değil, düzmece bir Platonik diyalog olması da mümkün. Ama zaten, niyetim tarihleri incelemek değil, bu diyaloğun merkezini oluşturan "kendine dikkat"in temel özelliklerine işaret etmek.

M.S. üçüncü ya da dördüncü yüzyılda, neo-Platoncular bu diyaloğa verilen değeri ve klasik gelenekte sahip olduğu önemi gösterirler. Neo-Platoncular, Platon'un diyaloglarını pedagojik ve ansiklopedik bilgi kalıbı olarak toplamayı istiyorlar, "Alkibiades"i de Platon'un ilk diyaloğu, okunması ve etüd edilmesi gereken ilk diyalog olarak kabul ediyorlardı.

Bu diyalog "temel kaynak"tı. Albinus, ikinci yüzyılda, siyasetten başka bir alanı seçmek ve erdemli yaşamak isteyen yetenekli her genç erkeğin "Alkibiades"i öğrenmek zorunda olduğunu söylemişti. Tüm Platoncu felsefenin çıkış noktasını ve programını oluşturan bu diyaloğun ilk ilkesi "kendine dikkat etmek"ti.

"Kendine dikkat"in üç veçhesi

"Alkibiades I"deki kendine dikkat konusunu üç yönden çözümlemek istiyorum.

1. Bu sorun diyaloğa nasıl girmiştir? Alkibiades ile Sokrates'i, "kişinin benliğine özen göstermesi" kavramına götüren sebepler nelerdir?

Alkibiades kamusal ve siyasal yaşamına başlamak üzeredir. Halkın önünde konuşmayı ve kentte dilediği her şeyi yapabilecek güçte olmayı istemektedir. Doğuştan

Alkibiades artık sevilen olamaz; seven olması gerekmektedir. Siyaset ve aşk oyununda aktif hale gelmesi gerekmektedir.

gelen imtiyazlı geleneksel konumuyla yetinmez. Gerek kentin içindeki, gerek dışardaki herkes üzerinde kişisel bir iktidar edinmek arzusundadır.

Tam bu kavşakta ve dönüşüm noktasında, devreye Sokrates girer, Alkibiades'e duyduğu sevgiyi ilan eder. Alkibiades artık sevilen olamaz; seven olması gerekmektedir. Siyaset ve aşk oyununda aktif hale gelmesi gerekmektedir.

Dolayısıyla, siyasal ve erotik söylemler arasında bir diyalektik söz konusudur. Alkibiades gerek siyaset, gerek aşktaki dönüşümünü spesifik yöntemlerle gerçekleştirir.

Alkibiades'in siyasal ve erotik dağarcığında, çelişkilerin varlığı açıktır. Yetişme çağı boyunca arzu edilen ve pek çok hayrana sahip biri olmuştur Alkibiades; ama artık sakalı çıkmaktadır, âşıkları yok olur. Daha önce, güzelliğinin doruğundayken, tahakküm edilmeyi değil, tahakküm etmeyi istediği için onların hepsini reddetmiştir. Küçükken tahakküm edilmek istememiştir, ama artık başkalarına tahakküm etmek istemektedir.

Bu, Sokrates'in ortaya çıktığı andır; başkalarının başaramadığını Sokrates başarır: Alkibiades'e boyun eğdirir, ama başka bir anlamda. Bir anlaşma yaparlar –Alkibiades âşığına, yani Sokrates'e fiziksel değil, ama ruhsal bir anlamda boyun eğecektir. Siyasal ihtiras ile felsefî aşkın kesiştiği nokta, "kendine dikkat etmek"tir.

2. Bu ilişkide, Alkibiades neden kendine dikkat etmek zorundadır ve Sokrates, Alkibiades'in kendine dikkat etmesiyle neden ilgilenmektedir?

Sokrates, Alkibiades'e kişisel kapasitesinin ve ihtirasının doğasını sorar. Yasa egemenliğinin, adalet ya da dostça ilişkinin anlamını bilmekte midir? Alkibiades'in

"Kendine dikkat etme" sadece bir tutum değil, daima gerçek bir etkinliktir.

hiçbir şey bilmediği anlaşılır. Sokrates onu, rakipleri olan Pers ve Sparta krallarının eğitimiyle kendisininkini karşılaştırmaya davet eder. Sparta ve Pers prenslerinin bilgelik, adalet, itidal ve cesaret konusunda öğretmenleri vardır.

Rakipleriyle karşılaştırıldığında, Alkibiades'in eğitimi yaşlı, cahil bir köleninkine benzemektedir. Bütün bunlar hakkında hiçbir bilgisi yoktur, bu yüzden kendini öğrenmeye hasredemez. "Ama", der Sokrates, "asla geç değildir". Denetimi ele geçirmesi –"techne" (yol, yordam, usul, "teknik") edinmesi– için, Alkibiades kendini vererek sıkı bir biçimde çalışmalı, kendine dikkat etmelidir.

Ama Alkibiades kendini neye vereceğini bilmemektedir. Aradığı bilgi nedir? Bunalmış ve kafası karışmıştır. Sokrates onu cesarete davet eder.

"Alkibiades 127d"de, "epimelesthai sautou" ibaresinin ilk olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Benliğe yönelik özen, daima etkin bir siyasal ve erotik duruma atıfta bulunur. Oysa "epimelesthai" yalnızca dikkat etmek gibi basit bir olgudan çok daha ciddi bir şeyi ifade eder. Çeşitli şeyleri, örneğin kişinin sahip olduğu şeylere ve sağlığına özen göstermesini gerektirir.

Bu, sadece bir tutum değil, daima gerçek bir etkinliktir. Bir çiftçinin tarlalarına, hayvanlarına ve evine iyi bakması etkinliği ya da kralın sitesi ve yurttaşlarına dikkat etmek şeklindeki işi veya ataların yahut tanrıların ibadetine özen göstermek ya da tıbbi bir terim olarak, bakım olgusu bağlamında kullanılır.

"Alkibiades I"deki benliğe yönelik özenin, doğrudan doğruya siyasal ihtiras ve spesifik bir yaşam anıyla ilgili kusurlu bir pedagojiye bağlı olması, son derece manidardır.

Bedeninize dikkat ettiğiniz zaman, benliğinize dikkat etmiş olmazsınız. Benlik, bedenin ilkesinde değil, ruhun ilkesinde bulunur.

3. Metnin geri kalan kısmı, "epimelesthai", yani "kendine özen" kavramının tahliline hasredilmiştir.

Bu tahlil iki soruya ayrılır: Kişinin özen göstermesi gereken bu benlik nedir? Ve bu özen neleri içerir?

İlk olarak, ben nedir? (127b) Ben, dönüşlü bir zamirdir ve iki anlamı vardır: Auto, "aynı" demektir, ama aynı zamanda kimlik kavramını da ifade eder. Bu ikinci anlam, soruyu "benlik nedir?"den "kimliğimi bulacağım yer neresidir?" şekline dönüştürür.

Ruh nelerden oluşur?

Alkibiades, diyalektik bir seyir içinde "ben"i bulmaya çalışır. Bedeninize dikkat ettiğiniz zaman, benliğinize dikkat etmiş olmazsınız. Benlik, giyim kuşam, araçlar ya da mülkler değildir. Bu araçları kullanan ilkede –bedenin ilkesinde– değil, ruhun ilkesinde bulunur. Ruhunuza özen göstermek zorundasınız –kendinize özen göstermenin temel etkinliği budur. Ben'e yönelik özen (öz-özen), töz-olarak-ruha yönelik özen değil, etkinliğe yönelik özendir.

İkinci soru şudur: Bu etkinlik ilkesine, yani ruha nasıl özen göstermeliyiz? Bu özen nelerden oluşur?

Bunu öğrenmek için, kişinin, ruhun nelerden oluştuğunu bilmesi gerekir. Ruh, kendisine benzer bir unsurdan, bir aynadan bakmazsa, kendini bilemez. Dolayısıyla, tanrısal unsuru düşünmek zorundadır. Bu tanrısal tefekkürle, ruh, doğru davranış ve siyasal eylemin temeli olarak hizmet edecek kuralları keşfetmeyi başaracaktır.

Ruhun kendini tanıma çabası, doğru siyasal eylemin dayanacağı ilkedir. Ve ruhunu tanrısal unsur içinde dü-

Ruhun kendini tanıma çabası,
doğru siyasal eylemin dayanacağı ilkedir.

şündüğü sürece, Alkibiades iyi bir politikacı olacaktır.

Tartışma sık sık dağılır ve "kendini bilme" şeklindeki Delfik ilke açısından ifade edilir. Kişinin kendine dikkat etmesi, kendisini tanımasından ibarettir. Kendini bilmek, ben'e yönelik özen (öz-özen) arayışının hedefine dönüşür. Kişinin kendisiyle meşgul olmasıyla siyasal etkinlikler bağlantılıdır. Diyalog, Alkibiades'in ruhunu incelemek yoluyla kendine dikkat etmesi gerektiğini öğrenmesiyle sona erer.

Dört temel soru

Bir erken dönem metni olan "Alkibiades 1", "kendine dikkat etme" ilkesinin tarihsel arkaplanını aydınlatır ve tüm antik çağ boyunca –önerilen yanıtlar Platon'un "Alkibiades"indekilerden farklı olmakla birlikte– varlığını sürdüren dört ana soruyu ortaya atar.

İlk olarak, kişinin kendisiyle meşgul olması ile siyasal etkinlikler arasındaki ilişki problemi gelir. Geç Helenistik ve imparatorluk dönemlerinde, soru alternatif bir şekilde kendini gösterir: Kişinin kendisiyle ilgilenmek üzere siyasal etkinliğe sırt çevirmesinin en iyi zamanı nedir?

İkincisi, kişinin kendisiyle meşgul olması ile pedagoji arasındaki ilişki problemidir. Sokrates'e göre, her genç erkeğin ödevi "kendine dikkat etmesi, özen göstermesi; kendisiyle meşgul olması"dır, ama Helenistik çağın daha geç dönemlerinde, bu, insanın tüm yaşamı boyunca süren kalıcı ödevi olarak görülür.

Üçüncüsü, kişinin kendisiyle meşgul olması ile kendine ilişkin bilgisi arasındaki ilişki problemidir. Plato, ön-

Kendine dikkat etme teması, soyut bir öğüt değil, yaygın bir etkinlik, ruha yönelik zorunluluklar ve hizmetlerden oluşan bir ağdı.

celiği "kendini bil" şeklindeki Delfik düstura verir. "Kendini bil"in imtiyazlı konumu, tüm Platoncuların temel özelliğidir. Daha sonraları, Helenistik ve Grekoromen dönemlerinde, bu sıralama tersine döner. Vurgu, benliğe ilişkin bilgiden, kendine yönelik ilgiye kayar. Ve kendine yönelik ilgi, bir özerklik, hatta felsefî bir mesele olarak seçkin bir konum kazanır.

Dördüncüsü, benliğe yönelik özen ile felsefî aşk veya usta /çırak ilişkisi problemidir.

Bir etkinlik olarak yazı

Helenistik ya da imparatorluk dönemlerinde, Sokratesçi "kendine dikkat etme" kavramı yaygın, evrensel bir felsefî temaya dönüştü. "Benliğe yönelik özen," Epikuros ve izleyicileri, Kinikler ve Seneca, Rufus ve Galen gibi Stoacılar tarafından benimsendi.

Pythagorasçılar, dikkatlerini ortak bir düzenli yaşam kavramına yönelttiler. Kendine dikkat etme teması, soyut bir öğüt değil, yaygın bir etkinlik, ruha yönelik zorunluluklar ve hizmetlerden oluşan bir ağdı.

Epikuros'un örneğini izleyerek, Epikurosçular, kişinin kendi kendisiyle meşgul olması için asla geç olmayacağına inandılar.

Stoacılar benliğe dikkat edilmesi gerektiğine, "benliğe girip orada kalmak" zorunluluğuna işaret ederler. Lucian'ın parodisini yaptığı bu kavram, aşırı ölçüde yaygın bir etkinliğe dönüşür ve retorikçiler ile kendi içlerine kapanan kişiler arasında, özellikle ustanın (öğreticinin) rolü meselesinde rekabete yol açar.

Şarlatanlar da vardı elbette. Ama bazı bireyler, bu

Pliny bir dostuna, kendi içine çekilmeye zaman ayırmasını tavsiye eder. Bu, –çalışmak, okumak, talihsizliklere ya da ölüme hazırlanmak için– etkin bir boş zaman geçirmedir.

kavramı ciddiye aldılar. Genel olarak mütefekkir olmak, kısa süreli de olsa, en azından iyi bir şey olarak kabul görüyordu. Pliny bir dostuna, gününün ya da hafta veya aylarının kısa bir süresini, kendi içine çekilmeye ayırmasını tavsiye eder. Bu, –çalışmak, okumak, talihsizliklere ya da ölüme hazırlanmak için– etkin bir boş zaman geçirmedir.

Bütün bunların yanısıra, kendine dikkat kültüründe, yazı yazmak da önem taşıyordu. Dikkat etmenin temel özelliklerinden biri, kişinin kendi hakkında sonradan tekrar okuması gereken notlar almasını, risaleler ve yardım edeceği dostlarına mektuplar yazmasını ve kişinin ihtiyacı olan gerçekleri yeniden canlandırmak üzere defter tutmasını gerektiriyordu. Sokrates'in mektupları, bu "öz-alıştırma"nın bir örneğini oluşturur.

Çok eski bir gelenek

Geleneksel siyasal yaşamda, sözel kültür büyük ölçüde egemendi; bu yüzden retorik önem taşıyordu. Ama idarî yapıların gelişmesi ve imparatorluk dönemi bürokrasisi, siyasal çevrelerde yazının miktarını ve rolünü arttırdı.

Platon'un yazılarında, diyalog yerini edebî sözde-diyaloğa bıraktı. Ama Helenistik çağa gelindiğinde, yazı baskın geldi ve gerçek diyalektik yazışmalara aktarıldı. Kendine dikkat etme, sürekli yazma etkinliğiyle bağlantılı hale geldi.

"Ben", hakkında yazılması gereken bir şey, yazma etkinliğinin bir teması ya da konusudur. Bu reformasyon ya da romantisizmden doğan çağdaş bir özellik değil, en kadim Batı geleneklerinden biridir. Augustine "İtiraflar"ına

Yazma eylemi sayesinde, kişinin kendisiyle deneyimi yoğunlaştı ve genişledi. Eskiden bulunmayan bir deneyim alanı açıldı.

başladığında, bu özellik iyiden iyiye yerleşmiş ve kök salmış durumdaydı.

Benliğe yönelik bu yeni ilgi, benliğin yeni bir deneyimini getirdi. Benlik deneyiminin yeni biçimi, içe bakışın gittikçe daha ayrıntılı hale geldiği M.S. 1. ve 2, yüzyılda görülebilir.

Yazma ve zihin açıklığı arasında bir ilişki gelişti. Yaşamın nüanslarına, ruh haline ve okumaya daha çok özen gösterildi; yazma eylemi sayesinde, kişinin kendisiyle deneyimi yoğunlaştı ve genişledi. Eskiden bulunmayan bir deneyim alanı açıldı.

Beden, ruh, vicdan..

Çiçero'yu, daha sonraki Seneca ya da Marcus Aurelius'la karşılaştırabiliriz. Onda, söz gelimi Seneca ve Marcus'un günlük yaşamın ayrıntılarına, ruhun mekanizmalarına, öz-çözümlemeye yönelik kılı kırk yaran özenini görüyoruz.

Marcus Aurelius'un M.S. 144-145'de Fronto'ya mektubunda, imparatorluk dönemindeki her şey mevcuttur.

Selâm sana, ustaların en tatlısı..

Biz iyiyiz. Hafif üşüttüğüm için biraz geç uyuyabildim, ama şimdi iyi gibiyim. Bu yüzden sabah beşten dokuza kadar, zamanımın birazını Cato'nun Tarım'ını okuyarak, birazını da, dünkü gibi, pek de berbat olmayan bir şeyler yazmakla geçirdim.

Sonra, babama hürmetlerimi sunduktan sonra, boğazımı rahatlattım; gargarayla demek istemiyorum –gargarisso sö-

"Öğle yemeğine gittik. Ne yedim dersin? Bir parçacık ekmek; üstelik, başkalarının fasulyeler, soğanlar ve havyarla dolu ringalar yuttuğunu gördüğüm halde..."

züğünün Novius ve başka yerlerde de bulunduğuna inanıyorsam da– ama ballı suyu gırtlağıma kadar yudumlayıp sonra dışarı çıkartmak yoluyla. Boğazımı rahatlattıktan sonra, babamın yanına çıktım ve bir adak adarken ona iştirak ettim. Ardından öğle yemeğine gittik. Ne yedim dersin? Bir parçacık ekmek; üstelik, başkalarının fasulyeler, soğanlar ve havyarla dolu ringalar yuttuğunu gördüğüm halde. Ardından bağbozumunda epeyce çalıştık ve iyice bir terledik, eğlendik ve şairin dediği gibi, "bağbozumunun kalıntısı olarak tepede asılı birkaç salkım bıraktık." Saat altıdan sonra eve geldik.

Çok az ve amaçsızca çalıştım. Sonra yatağımın yanına oturan anneciğimle uzun bir sohbet yaptım. Konuşmam şuydu: "Sizce Fronto'm şimdi ne yapıyordur acaba?" O şöyle dedi: "Ya benim Gratia'm ne yapıyordur?" Sonra ben: "Ya küçük serçemiz, minik Gratia'cık ne yapıyordur?"

Bu şekilde konuşup dururken, hangimizin hanginizi daha çok sevdiğini tartışırken, babamın banyosuna girdiğini belirten gong vurdu. Böylece zeytin ezme odasında banyodan sonra yemek yedik; zeytin ezme odasında banyo yaptığımızı kastetmedim, ama banyo yaptıktan sonra yemeğimizi orada yedik ve birbirlerine takılan köylüleri dinleyerek eğlendik.

Geri döndükten sonra, düşünceye dalıp mışıldamaya başlamadan önce, ödevlerimi yaptım ve efendilerimin en sevgilisine, bugünün olaylarını anlattım ve onu daha çok özlemem mümkün olsaydı, daha fazla eriyemezdim.

Elveda Fronto'm, her neredeysen baldan tatlım, aşkım, zevkim. Söz aramızda, seni seviyorum ve sen uzaklardasın.

Bu mektup gündelik yaşamın bir betimlemesidir. Kişinin kendine dikkat etmesiyle ilgili tüm ayrıntılar, yap-

Kuramsal olarak, kültür ruh merkezlidir ama bununla beraber bedenin tüm sorunları büyük önem taşır.

tıklarının tüm önemsiz ayrıntıları mevcuttur.

Çiçero yalnızca önemli şeyleri anlatır, ama Aurelius'un mektubunda bu ayrıntılar önemlidir çünkü bunlar onun ta kendisidir –ne düşündüğünü, ne hissettiğini gösterir.

Beden ile ruh arasındaki ilişki de ilginçtir. Çünkü Stoacılara göre beden pek önemli değildir, ama Marcus Aurelius kendisinden, sağlığından, ne yediğinden, boğaz ağrısından söz eder. Benliğin bu eğitiminde bedene ilişkin belirsizlik açıkça ortadadır. Kuramsal olarak, kültür ruh merkezlidir ama bununla beraber bedenin tüm sorunları büyük önem taşır.

Pliny ve Seneca'da ciddi bir hastalık hastalığı vardır. Kırda bir eve çekilirler. Entellektüel etkinliklerde bulunurlar, ama aynı zamanda kırsal faaliyetleri de vardır. Yemek yerler ve köylülerin faaliyetine katılırlar. Bu mektupta kırsal inzivanın önemi, doğanın, kendisiyle temasa geçmesinde kişiye yardım etmesinde yatar.

Aurelius ile Fronto arasında, biri yirmi dört, öteki kırk yaşında olan bu iki erkek arasında bir sevda ilişkisi de vardır. "Ars erotica" bir tartışma konusudur. Eşcinsel aşk bu dönemde önemlidir ve Hıristiyan manastırlarında da varlığını sürdürür.

Son olarak, mektubun son satırlarında günün nihayetinde yapılan vicdan muhasebesine dönük bir sezindirme yer alır. Aurelius yatağa girer ve yapması gerekenler ile yaptıklarının ne derece örtüştüğünü görmek için defterine bakar.

Mektup, bu vicdan muhasebesinin kayda geçirilmesidir. Ne düşündüğünüzü değil, ne yaptığınızı vurgular. Helenistik ve imparatorluk dönemlerindeki uygulaması

Vicdan muhasebesi mektuplarla başlar.
Günlük yazımı daha sonra gelir.

ile sonraki manastırlardaki uygulama arasındaki fark budur. Seneca'da da düşünceler değil, yalnızca edimler vardır. Ama Seneca, Hıristiyan günah çıkarma geleneğinin bir habercisidir.

Bu mektup tarzının, çağın felsefesinden bambaşka bir yönü vardır. Vicdan muhasebesi, bu mektuplarla başlar. Günlük yazımı daha sonra gelir. Günlük, Hıristiyan çağına aittir ve ruhun mücadelesi kavramında odaklanır.

3

"Ben"i incelemek

Kişinin kendine özen göstermesinde, kendini tanıması önemli bir rol oynamakla beraber, başka ilişkileri de gerektirir.

Platon'un "Alkibiades"ine ilişkin tartışmamda, üç temel temaya değinmiştim. İlki, kendine ve siyasal yaşama gösterilen dikkat arasındaki ilişki... İkincisi, benliğe yönelik özen ile kusurlu eğitim arasındaki ilişki... Üçüncüsü, kişinin kendine dikkat etmesi ile kendini tanıması arasındaki ilişki...

"Alkibiades"te "kendine dikkat etme" ile "kendini bilme, tanıma" arasındaki yakın ilişkiyi görmemize karşılık, sonraları kendine dikkat etme, kendini bilmenin içinde eriyip gidecektir.

Bu üç temayı Platon'da, Helenistik dönemde ve dörtbeş yüzyıl sonra Seneca, Plutarkhos, Epiktetos ve benzerlerinde de görebiliriz. Sorunlar aynı olsa da, çözümler ve temalar tümüyle farklı ve kimi durumlarda, Platoncu anlamların tam karşıtıdırlar.

İlk olarak, Helenistik ve Roma dönemlerinde benlikle ilgilenmek, yalnızca siyasal yaşama hazırlık anlamına gelmez. Benliğe yönelik özen, evrensel bir ilkeye dönüşmüştür. Kişi, benliğine daha çok özen gösterebilmek için siyaseti bırakmak zorundadır.

İkincisi, kişinin kendisiyle ilgilenmesi, yalnızca genç insanların eğitimleriyle ilgili bir zorunluluk değildir; bu, tüm yaşamları boyunca herkes için söz konusu olan bir yaşam tarzıdır.

Üçüncüsü, kişinin kendine özen göstermesinde, kendini tanıması önemli bir rol oynamakla beraber, başka ilişkileri de gerektirir.

İlk iki noktayı kısaca ele almak istiyorum: Benliğe yönelik özenin evrenselliği siyasal yaşamdan bağımsızdır ve benliğe gösterilen özen, kişinin tüm yaşamı boyunca sürer.

Ruh, kendisiyle bir ayna ilişkisi içindedir; bu ilişki hafıza kavramıyla bağlantılıdır.

1. Platon'un pedagojik modeli, tıbbî bir modelle ikame edildi. Benliğe yönelik özen, pedagojinin başka bir türü değildir; sürekli bir tıbbî özene dönüşmüştür. Sürekli tıbbi bakım, benliğe yönelik özenin en önemli özelliklerinden biridir. Kişi, kendi kendinin doktoru olmalıdır.

2. Gösterdiğimiz özeni bütün yaşamımız boyunca sürdürmemiz gerektiği için, hedef artık yetişkin yaşamına ya da başka bir yaşama hazırlanmak değil, yaşamın belirli bir bütüncül başarısına hazırlanmaktır. Bu başarı, ölümden hemen önce bütünlenecektir. Ölüme böyle mutlulukla yaklaşma –bir tamamlanma olarak yaşlılık– kavramı, gençliğe büyük bir önem veren geleneksel Yunan değerlerinin ters yüz edilmesidir.

3. Son olarak, benliğin gelişmesini sağlayan çeşitli uygulamalar ile özbilincin bunlarla ilişkisi söz konusudur.

"Logos"u dinlemek...

"Alkibiades I"de, ruh, kendisiyle bir ayna ilişkisi içindedir; bu ilişki hafıza kavramıyla bağlantılıdır ve diyalog ruhtaki gerçeği keşfetme yöntemi olarak kabul görür. Ama, Platon'un döneminden Helenistik çağa değin, benliğe yönelik özen ile benlik bilinci değişmiştir. Burada iki perspektife işaret edebiliriz.

İmparatorluk dönemindeki Stoacı felsefî hareketler içinde, gerçek ve hafızanın farklı bir algılaması, benliği incelemenin başka bir yöntemi vardır. İlk olarak, diyaloğun ortadan kaybolduğunu ve yeni bir pedagojik ilişki-

Dinleme sanatı
hayati önem taşır.

nin –usta/öğretmenin anlattığı ve sorular sormadığı, öğrencinin de yanıt vermeyip sessizce dinlediği yeni bir pedagojik oyunun– gitgide öneminin arttığını görüyoruz.

Bir suskunluk kültürü gittikçe daha çok önem kazanmaktadır. Pythagorasçı kültürde, pedagojik kural uyarınca öğrencinin beş yıl boyunca sessizliğini koruması gerekiyordu. Ders sırasında soru sormuyor ve konuşmuyorlar, dinleme sanatını geliştiriyorlardı. Bu, gerçeğe ulaşmanın olumlu şartıdır. Bu gelenek, Platon'da olduğu gibi, diyaloğun geliştirilmesinden ziyade, sessizlik kültürü ve dinleme sanatının başlangıcını gördüğümüz imparatorluk dönemi boyunca sürdürüldü.

Dinleme sanatını öğrenmek için, Plutarkh'ın, dersleri dinleme sanatı üzerine olan kitabını ("Peri Tou Akouein") okumamız gerekir. Plutarkh, bu kitabın başlangıcında, okula başlamanın ardından, tüm yetişkinlik yaşamımız boyunca "logos"u dinlemeyi öğrenmemiz gerektiğini söyler. Ancak bu şekilde neyin doğru, neyin aldatıcı olduğunu, neyin retorik, neyin gerçek ve retorikçilerin söyleminde neyin yanlış olduğunu söyleyebileceğimiz için, dinleme sanatı hayatî önem taşır.

Dinleme, sizin ustalarınızın denetimi altında olmadığınız, ama "logos"u dinlemek zorunda olduğunuz gerçeğiyle bağlantılıdır. Derste sessizliğinizi korursunuz. Anlatılanlar hakkında sonradan düşünürsünüz. Ustanın, öğreticinin sesini ve içinizdeki aklın sesini dinleme sanatı budur işte.

Bu öğüt aptalca görünebilir, ama ben önemli olduğunu düşünüyorum. "Düşünce Yaşamı Üzerine" adlı kitabında, İskenderiyeli Philon şarap, oğlanlar, curcuna ve diyalogla yozlaşmayan suskunluk şölenlerinden söz eder. Bunla-

rın yerine, İncil'in yorumlaması üzerine konuşan bir öğretmen ile çok katı dinleme kuralları vardır. (De Vita Cont. 77) Söz gelimi, dinlerken hep aynı pozisyonda durmaları gerekir. Bu kavramın morfolojisi, manastır dinselliği ve pedagojisi içinde ilginç bir tema oluşturur.

Platon'da, benliğe yönelik düşünce ve özen temaları, diyalog boyunca diyalektik bir bağlantı içindedir. İmparatorluk döneminde ise, bir yanda gerçeği dinleme zorunluluğu, öte yanda içteki gerçeği aramak için benliğe bakma ve dinleme temalarını görürüz. Bir çağdan ötekine ortaya çıkan bu fark, diyalektik yapının ortadan kalkmasının en açık işaretlerinden biridir.

Benlik: Hem yargıç, hem sanık

Peki bu kültürde vicdanın incelenmesi nedir? Kişi kendine nasıl "bakar"? Pythagorasçılara göre, vicdan incelemesinin arınmayla yapılması gerekiyordu. Uyku, tanrılarla bir tür karşılaşma olarak ölümle ilişkilendirildiği için, uyumadan önce kendinizi arındırmak zorundaydınız. Ölüleri hatırlamak, hafıza için bir alıştırmaydı.

Fakat Helenistik ve erken imparatorluk dönemlerinde, bu alıştırmanın yeni değer ve anlamlar kazandığını görürsünüz. Bununla ilgili birçok metin vardır: Seneca'nın "De ıra" ve "De Tranquilitate"si ve Marcus Aurelius'un dördüncü kitabı olan "Meditations"un başlangıcı gibi.

Seneca'nın "*De ıra*"sı (kitap 3), eski geleneğin bazı izlerini taşır. Bir vicdan muhasebesini betimler. Aynı şey, Epikurosçular tarafından da önerilmişti ve bu uygulamanın kökleri Pythagorasçı geleneğe kadar gidiyordu.

Amaç, hatırlatıcı bir araç kullanmak yoluyla vicdanın

Hatalar, yalnızca eksik kalmış iyi niyetlerdir. Kural, bir şeyi düzgün yapmanın bir aracıdır, geçmişte olanları yargılama aracı değil.

arındırılmasıydı. İyi şeyler yapıp "ben"i iyice incelerseniz, tanrılarla temas anlamına gelen güzel düşlerle birlikte iyi bir uyku, bunu izleyecektir.

Seneca, yasa dilini kullanıyor gibi görünür; benlik hem yargıç hem de sanık gibidir. Seneca yargıçtır ve benliği suçlar; dolayısıyla vicdan araştırması bir çeşit yargılamadır.

Anımsatıcı bir formül

Ama daha yakından bakacak olursanız, bir mahkemeden çok farklı olduğunu görürsünüz. Seneca, yasa diliyle değil, yönetsel uygulamalarla ilişkili terimleri, örneğin, bir müfettişin kitaplara baktığı zaman ya da bir kontrol mühendisinin binayı incelediği zaman kullandığı terimleri kullanır. Öz-inceleme sonuca ulaşır. Hatalar, yalnızca eksik kalmış iyi niyetlerdir. Kural, bir şeyi düzgün yapmanın bir aracıdır, geçmişte olanları yargılama aracı değil. Sonradan, Hıristiyanlıktaki günah çıkarma, kötü niyetlerin peşine düşecektir.

Kişinin kendi yaşamına yönelik bu yönetsel görüş, yasal modelden çok daha önemlidir. Seneca, cezalandıran bir yargıç değil, karar alan bir yöneticidir. Kendisinin sürekli yöneticisidir, geçmişinin yargılayıcısı değil.

Yasaya değil, kurala uygun yapılan her şeyi doğru görür. Kendi kendini fiilî hatalarıyla değil, daha çok başarısız olması nedeniyle suçlar. Yanlışları ahlâkî değil, stratejik niteliktedir. Suçunu deşmek değil, ne yapmak istediği ile ne yaptığı arasında düzeltmeler yapmak ve hareket tarzı kurallarını yeniden faaliyete geçirmek ister. Hıristiyanlıktaki itirafta, günah çıkaranın yasaları ezberle-

Keşfetmek için benliğinize çekilirsiniz –hatalarınızı ve derin duygularınızı keşfetmek için değil, yalnızca eylem kurallarını, temel davranış yasalarını anımsamak için.

mesi gerekir; bunu günahlarını keşfetmek için yapmak zorundadır.

Seneca'ya göre bu, öznedeki gerçeği keşfetme sorunu değil, gerçeği anımsama, unutulmuş olan bir gerçeği yeniden ortaya koyma sorunudur. İkincisi, özne kendini, doğasını, kökenini ya da doğaüstü inançlarını unutmaz; unuttuğu, yerine getirmek zorunda olduğu hareket tarzı kurallarıdır. Üçüncüsü, o gün işlenen hataların anımsanması, ne yapılmış olduğu ile ne yapılması gerektiği arasındaki farkı ölçer. Dördüncüsü, özne, ifşaat sürecinin operasyon alanı değil, hareket tarzı kurallarının hafızada bir araya geldiği noktadır.

Özne, düzenlenmesi gereken edimler ile izlenmesi gereken kurallar arasındaki kavşak noktasıdır. Bu, Platoncu düşünce ile Hıristiyanlıktaki vicdan düşüncesinden tümüyle farklıdır.

Stoacılar, "anachoresis" kavramını, yani bir ordunun geri çekilmesini, kaçak bir kölenin efendisinden saklanmasını ya da Marcus Aurelius'un kır inzivasına benzer şekilde, kentten köye çekilmesini tinselleştirdiler. Kırsal yaşama çekilme, kişinin kendi içine yönelik ruhsal bir inzivaya dönüşür. Bu, genel bir tutum olmasının yanısıra, gündelik bir edimdir; keşfetmek için benliğinize çekilirsiniz –hatalarınızı ve derin duygularınızı keşfetmek için değil, yalnızca eylem kurallarını, temel davranış yasalarını anımsamak için. Bu, anımsatıcı bir formüldür.

4

Meditasyon ve kendini eğitmek

Benlik incelemesi,
ne yapmış olduğunuzun ve ne
yapmak zorunda olduğunuzun anımsanışıdır.

Benliğin üç Stoacı tekniğinden söz etmiştim: Dostlara mektup yazmak ve benliği ortaya koymak; ne yapıldığı, ne yapılması gerektiği ve bu ikisinin karşılaştırılmasını içeren bir benlik ve vicdanın incelemesi.

Şimdi üçüncü Stoacı tekniği, yani "benliğin sırrının ifşası" değil, bir anımsama anlamına gelen "askesis"i ele almak istiyorum.

Platon'a göre, kişi kendi içindeki gerçeği keşfetmek zorundadır. Stoacılara göre, gerçek, kişinin kendi içinde değil, "logoi"de, yani öğreticilerin öğretisindedir. Kişi işittiğini beller, işittiği anlatımları hareket tarzını yönetecek kurallara dönüştürür.

Gerçeğin öznelleştirilmesi, bu tekniklerin hedefidir. İmparatorluk döneminde kişinin, ahlâkî ilkeleri, bilim gibi bir teorik çerçeve, söz gelimi Lucretius'un "De Rerum Naturae"si olmaksızın özümsemesi olanaksızdı.

Benliğin her gece incelenmesi uygulamasının temellerini oluşturan yapısal sorular vardır. Stoacılıkta benliğin incelenmesinin, benliğin gizlerinin ortaya çıkarılması anlamına gelmediğini, gizliliğin ifşa edilmesini amaçlamadığını vurgulamak istiyorum. Bu nokta önemli. Stoacılıkta yapılan bu benlik incelemesi, ne yapmış olduğunuzun ve ne yapmak zorunda olduğunuzun anımsanışıdır.

Hıristiyanlıkta çilecilik daima benlikten ve gerçeklikten belirli bir vazgeçişe atıfta bulunur, çünkü benliğiniz, zamanın büyük bölümünde, başka bir gerçeklik düzeyine ulaşabilmek için vazgeçmek zorunda olduğunuz bu gerçekliğin bir parçasıdır. Benlikten vazgeçmeye yönelik bu adım, Hıristiyan çileceğinin belirgin özelliğidir.

Stoacılığın egemen olduğu felsefî gelenekte, "askesis"

Gerçek, "etik"e dönüşebilecek kadar özümsenmiş midir ki, herhangi bir olay karşısında, davranmamız gerektiği gibi davranabilelim?

benlikten vazgeçme değil, benliği geliştirme çabası ya da kişinin kendi üzerinde hakimiyet kurması anlamına gelir. Nihaî amaç olarak, başka bir gerçekliğe hazırlanmayı değil, bu dünyanın gerçekliğine ulaşmayı öne sürer.

Bunun Yunanca karşılığı olan "paraskeuazo" ("hazırlanma") sözcüğü kişinin gerçeği elde edebileceği, özümseyebileceği ve kalıcı bir eylem ilkesine dönüştürebileceği bir dizi uygulamadır. "Aletheia", "ethos"a dönüşür. Bu, daha öznel hale gelme sürecidir.

Felsefî meditasyon

"Askesis"in temel özellikleri nelerdir? Bunlar arasında, öznenin kendisini, olayların üstesinden gelip gelemeyeceğinin ve donanımındaki söylemleri kullanıp kullanamayacağının anlaşılacağı bir konuma getireceği alıştırmalar vardır. Hazırlığı sınama sorunudur bu. Gerçek, "etik"e dönüşebilecek kadar özümsenmiş midir ki, herhangi bir olay karşısında, davranmamız gerektiği gibi davranabilelim?

Yunanlılar bu alıştırmaların iki kutbunu "melete" ve "gymnasia" olarak tanımladılar. "Melete", Latince çevirisi olan "meditatio"ya uygun olarak, "meditasyon" anlamına gelir. "Epimelesthai"yle aynı kökten gelir. Oldukça muğlak, retorikten alınma teknik bir terimdir.

"Melete", yararlı terimler ve tartışmalar üzerine düşünerek bir söyleve ya da doğaçlamaya hazırlanan kişinin yaptığı iştir. Durumu, içinizden diyalog yoluyla değerlendirmeniz gerekir.

Felsefî meditasyon, bu çeşit bir meditasyondur: Yanıtları bellemekten ve kişinin kendisini, nasıl tepki göste-

Nasıl tepki göstereceğinizi sınamak için muhtemel olayların hayali ifadesi: Meditasyon budur işte.

rebileceğini tasavvur ettiği bir duruma yerleştirmek yoluyla, bu anıları yeniden harekete geçirmekten oluşur.

Bir eylem ya da olayı sınamak üzere hayalî bir alıştırmada ("diyelim ki ...") kullanması gereken muhakemeyi yargılar (söz gelimi, "nasıl davranırdım?"). Nasıl tepki göstereceğinizi sınamak için muhtemel olayların hayalî ifadesi: Meditasyon budur işte.

En ünlü meditasyon alıştırması, Stoacıların yaptığı gibi "premeditatio mallorum"dur. Etik, imgelemsel bir deneyimdir bu. Görünüşte, oldukça karanlık ve karamsar bir gelecek vizyonudur. Bunu, Husserl'in öze yönelik indirgemeye* ilişkin düşünceleriyle mukayese edebilirsiniz.

Stoacılar, gelecek felâketlerin öze yönelik üç indirgemesini geliştirdiler. İlk olarak bu, geleceği, gerçekleşmesi bekleneceği şekliyle tahayyül etme sorunu değil, bu şekilde gerçekleşmesi çok küçük bir ihtimal olsa bile, olabilecek en kötü şeyi tasavvur etmektir –olasılığın hesaplanması değil, olabilecek olanın gerçekmiş gibi kabul edilmesi.

İkinci olarak, kişinin uzak gelecekte gerçekleşmesi mümkün olan şeyleri değil, mevcut olan ve gerçekleşme sürecinde bulunan şeyleri zihninde canlandırması gerekir. Söz gelimi, kişinin sürgün edilebileceğini değil, hali hazırda sürgün edilmiş, işkenceye maruz kalmış ve ölüyor olduğunu tahayyül etmesi.

Üçüncüsü, kişi bunu ne idüğü belirsiz acıları yaşamak için değil, bunların gerçek uğursuzluklar olmadığına

Eideik reduction: nesnelerin özünü kavrayabilmek için, bütün rastlantılarıyla birlikte gerçek dünyayı, uzay ve zamanla ilgili belirlenimler bakımından nesnede bulunan her şeyi, özellikle bireysel varoluşu, gelip geçici edimleriyle "yaratıcı ben"in kendisini bile ayraç içine almak; einklammerung - ç. n.

"Meditatio", düşünceyi eğiten imgelemsel bir deneyimken, "gymnasia", gerçek durum içinde bir eğitimdir.

kendini ikna etmek için yapar. Tüm bunları, bütün talihsizliklerin olabileceğini düşünmek, bunları kötü bir şey olmaktan çıkarır, kabul edebileceğimiz bir şeye dönüştürür. Bu, gelecekteki ve bugünkü olayı aynı anda kabul etmektir. Epikurosçular, yararsız olduğunu düşündükleri için, buna karşıydılar. Onlar, bugünkü olaylardan zevk alabilmek için geçmişteki zevkleri hatırlamanın ve bellemenin daha iyi olduğunu düşünüyorlardı.

Karşıt kutupta, "gymnasia" ("kendini eğitmek") bulunur. "Meditatio", düşünceyi eğiten imgelemsel bir deneyimken, "gymnasia", yapay biçimde yapılsa bile, gerçek durum içinde bir eğitimdir. Bunun gerisinde uzun bir gelenek yer alır: Cinsel perhiz, fiziksel yoksunluk ve diğer arınma ritüelleri.

Bu perhiz uygulamalarının, Pythagoras ya da Sokrates'te olduğu üzere, arınma ya da şeytanî iktidara tanık olmaktan farklı anlamları vardır. Stoacı kültürdeki işlevi, bireyin dış dünya karşısındaki bağımsızlığını oluşturmak ve sınamaktır. Örneğin, Plutarkh'ın "De Genio Socratis"inde, kişi kendisini çok ağır spor etkinliklerine verir. Ya da kişi birçok iştah uyandırıcı yemeğin karşısına geçip oturur, ama bu leziz yemeklere elini sürmez. Kölelerini çağırıp bu yemekleri onlara verir, kendisi de köleler için hazırlanmış yemeği alır. Bir başka örnek, Seneca'nın Lucilius'a 18 mektubudur. Seneca, yoksulluğun bir kötülük olmadığına ve buna katlanabileceğine kendisini ikna etmek için bedensel isteklerini bastırma edimleriyle büyük bir şölen gününe hazırlanır.

Melete ve gymnasia, yani düşüncede eğitim ile fiilî eğitimden oluşan bu iki kutup arasında, bir dizi ara imkânlar yer alır. Epiktetus, bu iki kutup arasındaki orta

Epiktetus'ta iki alıştırma vardır: Sofistik ve etik. İlki, soru-yanıt oyunlarıdır. Bu, etik bir oyun olmak zorundadır; yani, ahlâkî bir ders vermelidir. İkincisi, yürüyüş alıştırmalarıdır.

yolun en iyi örneğini sunar. Aralıksız bir biçimde tasarımları gözler, ki bu Freud'da doruğuna ulaşan bir tekniktir.

Gece bekçisi ile sarraf

Epiktetus'a göre, iki önemli metafor vardır: Kim olduğunu kanıtlayamayan kişileri kente kabul etmeyen gece bekçisi (düşünce akışının "bekçisi" olmalıyız) ile tedavüldeki paranın otantikliğini doğrulayan, ona bakan, onu tartan ve teyit eden sarraf. Tıpkı bir sarraf gibi, düşüncelerimizin tasarımlarının metalini, ağırlığını, modelini uyanık bir biçimde sınamamız, kanıtlamamız gerekir.

Sarraf benzetmesi hem Stoacılarda hem de erken Hıristiyan literatüründe bulunur; ne var ki, anlamları farklıdır. Epiktetus, bir sarraf olmanız gerektiğini söylerken, bir düşünce aklınıza gelir gelmez, onu değerlendirmek için uygulamanız gereken kuralları düşünmeniz gerektiğini kasteder.

John Cassian'a göre, bir sarraf olmanın ve düşüncelerinize bakmanın anlamı çok farklıdır: Zihinsel tasarımları ortaya çıkaran hareketin kökeninde şehvet ya da arzu var mı, yok mu –masum düşünceniz kötülük kökenine sahip mi, düşüncenizin altında büyük bir ayartıcı, belki gizli başka bir şey var mı– diye düşüncelerinizi deşifre etmeye çalışmanız anlamına gelir.

Epiktetus'ta iki alıştırma vardır: Sofistik ve etik. İlki, okuldan ödünç alınan alıştırmalardır: Soru-yanıt oyunları. Bu, etik bir oyun olmak zorundadır; yani, ahlâkî bir ders vermelidir.

İkincisi, yürüyüş alıştırmalarıdır. Sabahları bir yürüyüşe

Filozoflar, düşlerin yorumu konusunda çelişkili bir tutuma sahipti. Stoacıların çoğu, bu tür yorumlara karşı eleştirel ve kuşkucuydu. Ne var ki, düş yorumu gene de popüler ve yaygındı.

çıkar ve bu yürüyüşe karşı tepkilerinizi sınarsınız.

Her iki alıştırmanın da amacı, gerçeğin deşifre edilmesi değil, tasarımlarınızın (reprezantasyonlarınızın) denetimidir. Bunlar talihsizlik karşısında kurallara uymaya ilişkin hatırlatıcılardır.

Epiktetus ve Cassian'ın sınamalarında, kelimesi kelimesine bir Freud-öncesi sansür mekanizması tasvir edilir. Epiktetus'a göre, tasarımların (reprezantasyonların) denetimi, eylem ve dolayısıyla görüş ilkelerinin benlik incelemesi yoluyla yaşamınıza hükmedip hükmetmediğinin deşifre edilmesi değil, hatırlanmasıdır. Bu, bir tür daimî iç incelemedir. Kendi kendinizin sansürcüsü olmanız gerekir. Ölüm üzerine meditasyon, tüm bu alıştırmaların doruğunu oluşturur.

Düşlerin yorumu

Mektuplar, inceleme ve "askesis"e ek olarak, benliğin incelemesinde dördüncü bir teknik olarak düşlerin yorumuna da değinmemiz gerekiyor. Bu teknik, 19. yüzyılda önemli bir yere gelecekti, ama antik dünyada görece marjinal bir yer işgal ediyordu. Filozoflar, düşlerin yorumu konusunda çelişkili bir tutuma sahipti. Stoacıların çoğu, bu tür yorumlara karşı eleştirel ve kuşkucuydu. Ne var ki, düş yorumu gene de popüler ve yaygındı. Pythagoras ve bazı Stoacıların da aralarında bulunduğu, rüya tabircileri ile insanlara düşlerini yorumlamayı öğreten kitaplar yazan bazı bilirkişiler vardı. Düşlerin nasıl yorumlanması gerektiği üzerine geniş bir literatür vardı, ama bugüne ulaşabilen tek düş kılavuzu, Artemidorus'un "Düşlerin Yorumu" adlı kitabıdır (M.S. 2. yüzyıl). Antik

Kişinin öz yorumcu olması gerekiyordu. Bu yüzden, kişinin her gün gerek günlük yaşamda, gerek gece, uykudaki yaşamda olan biteni kaydetmesi gerekiyordu.

çağda düşler gelecekteki bir olayın duyurusu anlamına geldiği için, düş yorumu önemliydi.

Düş yorumunun gündelik yaşamdaki önemini ele alan iki belgeden daha söz etmem gerekiyor. İlki, M.S. 4. yüzyılda yaşamış olan Cyreneli Synesius'a aittir. Synesius ünlü ve iyi eğitimli biriydi. Hıristiyan olmamasına karşın, piskopos olması istenmişti. Düşler üzerine sözleri ilginçtir, çünkü imparatoru kötü haberlerden sakınmak için kehanetlerin kamuoyuna duyurulması yasaklanmıştı. Bu nedenle, herkesin kendi düşünü kendi başına yorumlaması şarttı; kişinin öz-yorumcu olması gerekiyordu. Bunu yapmak için, kişi yalnız düşlerini değil, ondan önceki ve sonraki olayları da anımsamak zorundaydı. Bu yüzden, kişinin her gün gerek günlük yaşamda, gerek gece, uykudaki yaşamda olan biteni kaydetmesi gerekiyordu.

Auelius Aristides, ikinci yüzyılda yazdığı "Kutsal Söylevler" adlı kitabında, düşlerini kaydeder ve bunları nasıl yorumlamak gerektiğini açıklar. Düşlerin yorumunda, tanrılardan hastalığın çaresine ilişkin öğütler aldığımıza inanıyordu. Bu eserle, iki tür söylemin kavşak noktasına geliyoruz. "Kutsal Söylevler"in matrisi, kişinin günlük etkinliklerinin yazılması değil, kişiye şifa veren tanrılara edilen şükran duasıdır.

5

Benliğin ifşası ve benlikten vazgeçiş

Hıristiyanlık, bireyi bir gerçeklikten diğerine, yaşamdan ölüme, zamandan sonsuzluğa götürdüğü varsayılan dinlerden biridir.

Erken Hıristiyanlıkta benliğin temel tekniklerinden birinin düzenini ve gerçek bir oyunun ne olduğunu incelemek istiyorum. Bunu yapmak için, –belirgin devamlılıkları ve kopuklukları görmenin mümkün olduğu– putperestlikten Hıristiyan kültüre geçişe göz atmam gerekiyor.

Hıristiyanlık, kurtarıcı dinlere mensuptur. Bireyi bir gerçeklikten diğerine, yaşamdan ölüme, zamandan sonsuzluğa götürdüğü varsayılan dinlerden biridir. Bunu başarmak için, Hıristiyanlık, benliğin belirli bir dönüşümüne yönelik olarak bir dizi koşul ve kural koydu.

Hıristiyanlık kurtarıcı bir din olmakla kalmaz, aynı zamanda günah çıkarmaya dayanır. Gerçek, dogma ve şeriate ilişkin, putperest dinlerden çok daha katı kurallar koyar. Şuna ya da buna inanmakla ilgili gerçek yükümlülükler sayısızdı ve bugün hâlâ öyledir.

Belirli yükümlülükleri benimsemek, belirli kitapları kalıcı gerçek olarak kabul etmek, gerçekle ilgili sorunlarda otoriter kararlara boyun eğmek, yalnızca bazı şeylere inanmakla kalmayıp inandığını göstermek, kurumsal otoriteye itaat etmek gibi ödevler, Hıristiyanlığın temel özelliğidir.

Hıristiyanlık, inançtan farklı bir gerçek yükümlülük biçimi gerektirir. Kişinin ödevi kim olduğunu bilmek, yani kendisinin içinde neler olup bittiğini farketmek, hatalarını kabul etmek, baştan çıkaranları tanımak, arzuları belirlemek ve bunları hem Tanrı'ya hem de cemaatteki diğer kişilere açmak, böylece kendisine karşı kamusal ya da özel tanıklığa tahammül etmektir.

İnancın ve benliğin gerçek yükümlülükleri, birbirine bağlıdır. Bu bağ, özbilinç olmaksızın ruhun arınmasını

Erken Hıristiyanlıkta, kefaret bir edim ya da ritüel değil, çok ciddi günahlar işlemiş kişiye benimsetilen bir statüydü.

olanaksız kılar. Bu sürecin işleyişi, Katoliklikte, Protestanlık geleneğinden farklıdır. Ama her ikisinin de temel özellikleri, inançla, kitaplarla, dogmayla ilgili gerçek yükümlülükler ile gerçek, yürek ve ruhla ilgili yükümlülüklerin bir toplamı olmasıdır. Gerçeğe ulaşma, ruh arınması olmadan düşünülemez. Ruhun arılığı, özbilincin bir sonucu ve metnin anlaşılması için önkoşuldur; Augustine bunu şöyle ifade eder: "Quis facit veritatem" (gerçeği kişinin kendi içinde bulması, ışığa ulaşması).

Kilisenin aydınlanma olarak kavradığı "ışığa ulaşma yöntemleri"ni çözümlemek istiyorum: "Ben'in ifşası"nı. Kefaret ayini ve günah çıkarma, oldukça geç döneme ait yeniliklerdir. İlk yüzyıllarda Hıristiyanlar, kendileri hakkındaki gerçeği keşfetmek ve açıklamak için farklı yollar kullanmışlardı. Bu ifşaatların iki temel biçiminden biri, "exomologesis" ya da "gerçeğin tanınması" olarak nitelendirilebilir. Latin kilise pederleri bile, bu Yunanca terimi tercüme etmeksizin kullanmışlardır. Hıristiyanlara göre bu terimin anlamı, inançlarının gerçekliğinin alenen tanınması ya da Hıristiyan olduklarının alenen bilinmesiydi.

Bir statü olarak kefaret

Bu sözcüğün ayrıca kefaretle ilgili bir anlamı da vardı. Bir günahkâr bağışlanmayı istediğinde, piskoposa gidip af dilemelidir. Erken Hıristiyanlıkta, kefaret bir edim ya da ritüel değil, çok ciddi günahlar işlemiş kişiye benimsetilen bir statüydü.

"Exomologesis", kişinin kendisini bir günahkâr ve nâdim olarak kabullenmesi ritüeliydi. Çeşitli özellikleri

Günahkâr, piskoposa gider ve kendisine nâdim statüsü vermesini ister. Bunu neden istediğini ve hatalarını açıklamak zorundadır. Bu bir itiraf değildi; statünün bir koşuluydu.

vardı. İlk olarak, dört ilâ on yıl arasında bir nâdim olunuyordu ve bu statü tüm yaşamı etkiliyordu. Oruç tutma ve giyimle ilgili kurallar ile cinsellik konusunda yasaklar söz konusuydu. Birey, ötekiler gibi yaşayamayacak şekilde damgalanıyordu. Bağışlanmasından sonra bile, bir dizi yasağa maruz kalıyordu; söz gelimi, evlenmesi ya da rahip olması olanaksızdı.

Bu statü içinde, "exomologesis" yükümlülüğünü buluyoruz. Günahkâr, bağışlanma diler. Piskoposa gider ve kendisine bir nâdim statüsü vermesini ister. Bu statüyü neden istediğini ve hatalarını açıklamak zorundadır. Bu bir itiraf değildi; bu, statünün bir koşuluydu.

Teatral bir süreç olarak kefaret

Sonraları, Ortaçağ döneminde "exomologesis", bağışlanmadan hemen önce, kefaret döneminin sonunda gerçekleşen bir ritüele dönüştü. Bu ayin, kişiyi öteki Hıristiyanların sırasına sokuyordu. Bu tanıma ayininde, Tertullian, kıl bir gömlek içinde, zavallı görünümlü günahkârın kilise önünde boynu bükük durduğunu söyler. Ardından yere kapanır ve din kardeşlerinin ayaklarını öper. ("Nedamet Üzerine", 9-12)

"Exomologesis," sözel bir davranış değil, kişinin bir nâdim olarak statüsünü teatral bir tarzda kabullenişidir. Çok daha sonra, Jerome'un "Epistles"inde, soylu bir Romalı kadın olan Fabiola'nın kefareti betimlenir. Bu günler boyunca, Fabiola nâdimlerin safında yer aldı. İnsanlar onunla birlikte ağlayarak, kendisine verilen alenî cezaya bir dram havası verdiler.

Tanıma, ayrıca nâdimin yıllar boyunca bu statüdeki

Stoacılar için mahrem olan,
Hıristiyanlar için alenidir.

tüm sürecini de adlandırır. Nâdim, ifşa edilen kefaret gerektirici davranışın, öz-cezalandırmanın olduğu kadar, öz-ifşaatın da bir toplamıdır. Kendini cezalandırma edimleri, kendini açığa çıkarma edimlerinden ayırt edilemez niteliktedir. Öz-cezalandırma ve benliğin gönüllü ifadesi bir bütündür. Bu bağ pek çok eserde de kendini gösterir. Örneğin, Cyprian utancın ve tevazuun sergilenmesinden söz eder. Kefaret, bir sözcükten ibaret olmayıp teatral bir süreçtir.

Acı çekmek, utanç duymak, aşağılanmayı şeffaflaştırmak ve edeplilik sergilemek –bunlar cezalandırmanın temel özellikleridir. Erken Hıristiyanlıkta kefaret, kişinin kendini ifşa etme yükümlülüğünü kabul etmek yoluyla, tüm davranış ve hareketlerde kendini gösteren bir yaşam biçimidir. Gözle görülür biçimde ortaya konmalı ve bu ritüeli tanıyan başkaları da eşlik etmelidir. Bu yaklaşım 15. ve 16. yüzyıllara değin varlığını korudu.

Tertullian, "exomologesis"i betimlemek için "publicatio sui" terimini kullanır. "Publicatio sui", Seneca'nın günlük benlik incelemesine benzer; bununla birlikte, Seneca'nınki tümüyle mahrem bir süreçtir. Seneca'ya göre, "exomologesis" ya da "publicatio sui", hareket ya da düşüncelerin sözel çözümlemesi değildir; yalnızca somatik ve sembolik bir ifadedir. Stoacılar için mahrem olan, Hıristiyanlar için alenîdir.

Alenîleştirmenin işlevleri nelerdi? İlkin, bu alenîleştirme, günahı silip yok etmenin ve vaftiz yoluyla edinilen saflığın restore edilmesinin bir yoluydu. İkincisi, bir günahkârı olduğu gibi gösteriyordu. "Exomologesis"in çelişkisi de işte budur; günahı siler, ancak bununla beraber, günahkârı teşhir eder. Kefaret ediminin büyük bölü-

Kefaret kuramları ve uygulamaları, "inancından vazgeçmektense ölümü yeğleyen insan" sorunu çevresinde geliştirilmişti.

mü, günahın gerçeğini anlatması değil, günahkârın gerçek günahkâr varlığını göstermesidir. Günahkâr için, günahlarını açıklamanın bir yolu değil, kendisini bir günahkâr olarak sunmanın bir yoludur.

"Teşhir"in üç modeli

Günahları açıkça ortaya koymak neden günahları siliyordu? "Exomologesis"in temeli "teşhir"dir. İlk yüzyılların Hıristiyanlığında, Hıristiyan yazarlar günahları silmek ile kendini ifşa etmek çelişkisi arasındaki ilişkiyi açıklamak için üç modelden yararlanmışlardı.

İlki, tıbbî modeldir: Derdini söylemeyen, derman bulamaz. Daha ender rastlanan bir başka model, bir yargıçlar heyeti önünde yargılanmaktı. Kişinin hatalarını itiraf etmesi, yargıcını her zaman yatıştırır. Günahkâr, şeytanın avukatı rolünü oynar, tıpkı "mahşer günü"nde şeytanın yapacağı gibi.

"Exomologesis"i açıklamak için kullanılan en önemli model, ölüm, işkence ve şahadet modelidir. Kefaret kuramları ve uygulamaları, "inancından vazgeçmektense ölümü yeğleyen insan" sorunu çevresinde geliştirilmişti.

Şehidin ölümle karşı karşıya gelme yolu, kefaret ödeyen kişi için model oluşturur. Yolundan sapan kişinin kiliseyle yeniden bütünleşmesi için, kendisini gönüllü olarak şahadet ritüeline açması gerekir.

Kefaret, "değişme"nin sonucudur; benlikle, geçmişle ve dünyayla bağları koparmaktır. Yaşamınızdan ve benliğinizden vazgeçebileceğinizi göstermenin, ölümle yüzleşebileceğinizi ve ölümü kabul edebileceğinizi göstermenin bir yoludur.

Nedamet simgesel,
ritüel ve teatraldir.

Günahın kefaretinin hedefi, bir kimlik oluşturmak değil, benliğin reddi, benlikten kopmanın işareti olarak hizmet etmektir: "Ego non sum, ego." Bu formül, "publicatio sui"nin temelinde yatan kaygıdır. Kişinin geçmişteki kimliğinden kopmasını simgeler. Bu gösterişçi jestler, günahkâr olma gerçeğini gösterme işlevine sahiptir. Öz-ifşaat, aynı zamanda özyıkımdır.

Stoacı ve Hıristiyan gelenekler arasındaki fark şudur: Stoacı geleneğin, "ben"in incelenmesi, yargılama ve disiplin, hafıza aracılığıyla, yani kuralları belleyerek, benlik hakkındaki gerçeği empoze etme yoluyla özbilince ulaşma yolunu göstermesidir.

"Exomologesis"te, nâdim, benliğe ilişkin gerçeği şiddetli bir kopma ve çözülme yoluyla empoze eder. Bu "exomologesis"in sözel olmadığının altını bir kez daha çizelim. Simgesel, ritüel ve teatraldir.

6

İtaat ve tefekkür

Manastır Hıristiyanlığında geliştirilen benlik incelemesi uygulaması, Seneca'nın benlik incelemesinden farklıdır.

4. yüzyılda, benliğin açığa vurulması için çok farklı bir teknoloji olan ve "exomologesis"ten çok daha az bilinmekle birlikte daha önemli olan "exagoreusis"in varlığına rastlıyoruz. Bu, pagan felsefe okullarının öğretmen/ustasıyla ilgili sözel alıştırmalarının bir kalıntısıdır. Benliğe ilişkin çeşitli Stoacı teknolojilerin, Hıristiyan ruhanî tekniklerine aktarıldığını görebiliyoruz.

Benlik incelemesi örneklerinden en azından biri, yani John Chrysostom tarafından önerileni, Seneca'nın "De ıra"sında betimlenen ile tastamam aynı biçim ve aynı yönetsel karakterde idi. Sabahları, giderlerimizi hesaplamalıyız; akşamları ise, hal ve gidiş tarzımızın hesabını kapatıp kapatamayacağımızı kendi kendimize sormalı, neyin lehimize, neyin bize zararlı olduğunu yersiz sözcükler yerine dualarla araştırmalıyız. Bu, tastamam Seneca'nın benlik incelemesi tarzıdır. Bu benlik incelemesinin Hıristiyan literatüründe ender olması da önemlidir.

Manastır Hıristiyanlığında geliştirilen ve ayrıntılı nitelikteki benlik incelemesi uygulaması, Seneca'nın benlik incelemesinden farklı, Chrysostom'dan ve "exomologesis"ten ise çok farklıdır. Bu yeni tür uygulama, Hıristiyan ruhaniliğinin iki ilkesi açısından ele alınmalıdır: itaat ve tefekkür.

Seneca'da, müridin ustayla ("veli"yle) olan ilişkisi önemlidir; ancak, araçsal ve meslekî bir ilişkidir bu. Ustanın, iyi tavsiyeler vermek yoluyla müridini mutlu ve bağımsız bir yaşama yöneltme kapasitesi üzerine kurulmuştur. Mürit mutlu ve bağımsız bir yaşam sürmeye başladığında, bu ilişki sona erecektir.

Çok uzun bir dizi nedenle, manastır yaşamında itaat çok farklı bir nitelik almıştır. İtaatin yalnızca özgelişme ihtiyacı üzerine kurulmamış olması, bir keşişin yaşamı-

Manastır yaşamında itaat, benliğin terk edilmesi, öznenin kendi iradesinden vazgeçişidir. Bu, yeni bir benlik teknolojisidir.

nın her yönünü taşımasını gerektirmesi açısından, ustayla çırağın Grekoromen tip ilişkisinden çok farklıdır.

Keşişin yaşamında, ustaya karşı temel ve kalıcı nitelikteki bu topyekün itaat ilişkisi dışında kalan hiçbir unsur yoktur. John Cassian, Doğulu geleneğe ait eski bir ilkeyi yineler: "Keşişin ustasının izni olmaksızın yaptığı her şey, bir hırsızlık eylemi oluşturur."

Burada itaat, ustanın davranış üzerindeki tam denetimi anlamına gelir, nihai bir özerklik durumunu içermez. Bu, benliğin terk edilmesi, öznenin kendi iradesinden vazgeçişidir. Bu, yeni bir benlik teknolojisidir.

Keşiş, herhangi bir şeyi yapmak için, hatta ölmek için bile, yöneticisinden izin almak zorundadır. İzinsiz yaptığı her şey, çalma anlamına gelir. Keşişin bağımsız davranabildiği tek bir an bile yoktur.

Kendisi bir yönetici, bir "veli" olduğu zaman bile itaat ruhunu korumak zorundadır. Davranışın bütün denetimini ustaya bırakan feragatin sürekliliği için itaat ruhunu muhafaza etmelidir. Benlik, kendisini itaat aracılığıyla oluşturmalıdır.

Manastır yaşamının ikinci özelliği olan tefekkür, en büyük sevap olarak kabul edilir. Tefekkür, keşişin düşüncelerini sürekli olarak Tanrı'nın bulunduğu noktaya yöneltmesi ve yüreğinin, Tanrı'yı görmesini sağlayacak kadar temiz olmasını sağlaması zorunluluğudur. Amaç, sürekli olarak Tanrı'yı düşünmektir.

Manastırdaki bu itaat ve tefekkürden gelişen benlik teknolojisi, bazı özel nitelikler gösterir. Cassian bu benlik teknolojisinin oldukça berrak bir açımlamasını Suriye ve Mısır'daki manastır geleneklerinden ödünç aldığı bir özinceleme ilkesiyle verir.

Doğu kökenli, itaat ve tefekküre dayanan öz inceleme teknolojisi, eylemden çok düşünceyle ilgilidir. Oysa Seneca, eylemi vurgulamıştı.

Doğu kökenli, itaat ve tefekküre dayanan bu özinceleme teknolojisi, eylemden çok düşünceyle ilgilidir. Seneca, eylemi vurgulamıştı. Cassian'la birlikte, günün geride kalan eylemleri hedef değildir artık; hedef, o anki düşüncelerdir. Keşiş sürekli olarak düşüncelerini Tanrı'ya yöneltmek zorunda olduğu için, düşüncesinin fiilî akışını sürekli irdelemek durumundadır. Dolayısıyla bu irdelemenin hedefi, Tanrı'ya yönelen düşünceler ile onun dışındaki düşünceleri sürekli olarak birbirinden ayırmaya çalışmaktır. İçinde bulunulan ana yönelik bu sürekli ilgi, Seneca'daki eylemlerin ve bunların kurallarla örtüşmesinin bellenmesinden farklı bir şeydir. Yunanlılar buna, alaycı bir sözcükle "logismoi" ("kafa yorma, muhakeme, düşünceyi tartma") adını vermişti.

Ruh, "sürekli hareket halinde" bir "polukinetos"tur (Başrahip Serenus'un İlk Konferansı 4). Cassian'da ruhun değişmez hareketliliği, ruhun zaafıdır. Bu hareketlilik kişiyi Tanrı'yı düşünmekten saptırır (Başrahip Nesterus'un Birinci Konferansı 13).

Üç öz-inceleme

Vicdan irdelemesi, bilinci hareketsizleştirmekten, ruhun, kişiyi Tanrı'dan uzaklaştıran hareketlerini ortadan kaldırmaya çalışmaktan oluşur. Bilinçte kendini gösteren her düşünceyi, eylem ve düşünce, hakikat ve realite arasındaki ilişkiyi görmek, bu düşüncede ruhumuzu harekete geçirecek, arzumuzu kışkırtacak, ruhumuzu Tanrı'dan uzaklaştıracak bir şey olup olmadığını anlamak zorunda olduğumuz anlamına gelir. İrdeleme, gizli bir şehvet düşüncesine dayanır.

"Düşünceler tahıl, bilinç ise değirmen ambarı gibidir. Tahıllar arasındaki kötüleri ve iyi un, iyi ekmek yapılabilecekleri ayırmak, değirmenci olarak bizim işimizdir."

Üç önemli öz-inceleme vardır: İlki, gerçeklikle örtüşen düşünceler açısından öz-inceleme (Kartezyen), ikincisi, düşüncelerimizi kurallarla bağdaştırmak açısından öz-inceleme (Senecacı), üçüncüsü de, gizli düşünce ve içsel bir kirlilik arasındaki ilişki açısından öz-inceleme.

Tam da bu noktada, benliğin, içsel düşünceleri açığa çıkarmasıyla, Hıristiyan yorumsaması girer işin içine. Kendi içimizde saklı bir şey olduğunu, bizim daima gerçeği saklayan bir öz-yanılsama içinde bulunduğumuzu ima eder.

Değirmen, subay, sarraf

Bu çeşit irdelemeyi yapmak için, Cassian, kendimize dikkat etmemiz, düşüncelerimizi açıkça beyan etmemiz gerektiğini söyler. Üç benzetme yapar. İlki, değirmen benzetmesidir (Başrahip Moses'in İlk Konferansı 18). Düşünceler tahıl, bilinç ise değirmen ambarı gibidir. Tahıllar arasındaki kötüleri ve değirmen ambarına kabul edilebilecek durumda olanları, kurtuluşumuz için iyi un ve iyi ekmek yapılabilecek tahılları ayırmak, değirmenci olarak bizim işimizdir.

İkinci olarak, Cassian askeri benzetmeler yapar (Başrahip Serenus'un ilk Konferansı 5). İyi askerlere sağa, kötü askerlere ise sola yürüme emri veren subay benzetmesini kullanır. Askerleri, iyi ve kötü olmak üzere iki diziye bölen subaylar gibi davranmamız gerekir.

Üçüncü olarak, sarraf benzetmesini kullanır (Başrahip Moses'in İlk Konferansı 20-22). Vicdan, benliğin sarrafıdır. Sikkeleri incelemeli, modellerini, madenlerini, nereden geldiklerini araştırmalıdır. Kötü kullanılmış olup ol-

Tüm düşüncelerimizi dile getirerek ve yazarak, kendi kendimizin yorumcuları nasıl olabiliriz?

madıklarını anlamak için bunları tartmalıdır. Nasıl ki, paranın üzerinde imparatorun imgesi vardır, aynı şekilde düşüncelerimizde de Tanrı'nın imgesi olmalıdır.

Düşüncenin niteliğini doğrulamamız gerekir: Tanrı'nın bu sureti gerçek midir? Saflık derecesi nedir? Arzu ya da şehvetle karışmış mıdır? Dolayısıyla Seneca'dakiyle aynı imgeyi, ama farklı bir anlamda buluyoruz.

Kendi kendimizin sürekli sarrafı olmak gibi bir role sahip olduğumuza göre, bu ayrımı yapmak ve bir düşüncenin iyi nitelikte olup olmadığını anlamak nasıl mümkün olacaktır? Bu "ayrımlama" fiilen nasıl gerçekleştirilebilir?

Bunun tek bir yolu vardır: Tüm düşüncelerimizi yöneticimize söylemek, her konuda ustamıza, velimize itaat etmek, tüm düşüncelerimizi daima söze dökmekle meşgul olmak. Cassian'da öz-inceleme, itaat ve düşüncelerin sürekli söze dökülmesinden sonra gelir. Bu Stoacılıkta böyle değildir. Kendi kendisine yalnız düşüncelerini değil, en ufak bilinç hareketlerini, niyetlerini söylemek yoluyla, keşiş yalnız ustasıyla değil, kendi kendisiyle de yorumsama ilişkisini sürdürmüş olur. Bu söze dökme, düşüncenin mihenk taşıdır.

İtirafın bu yorumsama rolünü taşıdığı neden düşünülür? Tüm düşüncelerimizi dile getirerek ve yazarak, kendi kendimizin yorumcuları nasıl olabiliriz? Ustanın muazzam tecrübesi ve sağduyusu sayesinde, itiraf, ustanın bilmesini ve bu nedenle iyi öğüt vermesini sağlar. Ayrım yapma kudretine sahip olan usta, "veli", hiçbir şey söylemese dahi, düşüncenin yalnızca ifade edilmesi bile, bu ayrım için yeterli etkiyi yaratacaktır.

Cassian, ekmek çalan keşiş örneğini verir. Başta bunu söyleyemez. İyi ve kötü düşünceler arasındaki fark, kötü

İyi ve kötü düşünceler arasındaki fark, kötü düşüncelerin çok zor ifade edilebilmesidir.

düşüncelerin çok zor ifade edilebilmesidir, çünkü kötülük gizli ve dile getirilmemiş niteliktir.

Kötü düşüncelerin ancak büyük meşakkat ve utançla dile getirilebilmesi nedeniyle, ışık ve karanlık , söze dökme ile günah, gizlilik ve sessizlik, Tanrı ve şeytan arasındaki kozmolojik fark doğmayabilir.

Keşiş yere kapanır ve itiraf eder. Ancak sözel olarak itiraf ettiği zaman, içindeki şeytan onu terk edecektir. Sözel ifade, hayatî andır. (Başrahip Moses'in ikinci Konferansı II) İtiraf, gerçeğin damgasıdır. Bu sürekli söze dökme düşüncesi, yalnızca bir idealdir. Asla bütünüyle gerçekleşemez. Ama, sürekli söze dökmenin bedeli, ifade edilemeyecek her şeyi bir günaha dönüştürmek olacaktı.

Kendinden vazgeçme

Sonuç olarak, ilk yüzyılların Hıristiyanlığında, kendini ifşa etmenin, kendisiyle ilgili gerçeği göstermenin iki temel biçimi vardı. İlki, "exomologesis" ya da kefaret ödemek isteyenin, bir günahkâr olarak statüsünü açıkça gösterecek şekilde, kendini bir günahkâr olarak dramatik bir ifadesidir.

İkincisine, dinsel literatürde "exagoreusis" adı verilir. Bu, bir başkasıyla olan bütüncül itaat ilişkisinde, düşüncelerin analitik ve sürekli bir biçimde sözelleştirilmesidir. Bu ilişki, kişinin kendi iradesinden ve kendinden vazgeçmesini model alır.

"Exomologesis" ile "exagoreusis" arasında büyük bir fark vardır; gene de, önemli bir ortak ögeyi paylaştıkları gerçeğinin de altını çizmemiz gerekiyor: Vazgeçmeksizin ifşa edemezsiniz.

Hıristiyanlık tarihi boyunca, benliğin ifşası ile benlikten vazgeçiş arasında bir bağıntı vardır.

"Exomologesis", model olarak şehitliği almıştı. "Exomologesis"te, günahkâr, çileci arınmalarla kendisini "öldürmek" zorundaydı. İster şehadet ister bir ustaya itaat yoluyla olsun, benliğin ifşası, kişinin özbenliğinden vazgeçmesi anlamına gelir. Öte yandan "exagoresis"te, sürekli olarak düşüncelerinizi sözelleştirmek ve sürekli ustanıza ifade etmekle, kendi iradenizden ve benliğinizden vazgeçtiğinizi göstermiş olursunuz.

Bu uygulama, Hıristiyanlığın başlangıcından 17. yüzyıla dek sürer. 13. yüzyılda kefaret uygulamasının başlaması, bu uygulamanın yükselişinin önemli bir adımını oluşturur.

Bu özvazgeçiş teması çok önemlidir. Hıristiyanlık tarihi boyunca, gerek dramatik, gerekse sözel, benliğin ifşası ile benlikten vazgeçiş arasında bir bağıntı vardır. Bu iki tekniğe baktığımda, benim varsayımım, ikincisinin, yani dillendirmenin daha çok önem kazandığı yönündedir.

18. yüzyıldan günümüze değin, beşerî diye adlandırılan bilimler tarafından, benlikten vazgeçmek için değil, olumlu anlamda yeni bir benlik oluşumunda kullanılmak üzere, sözelleştirme teknikleri, farklı bir bağlamda yeniden yürürlüğe konmuş durumda. Bu teknikleri benlikten vazgeçmeksizin kullanmak, belirleyici bir değişim oluşturuyor.

BİR BENLİK TEKNOLOJİSİ

Rousseau'nun İtirafları

HUCK GUTMAN*

*Vermont Üniversitesi'nde edebiyat profesörü. Edebiyat kuramları ve Amerikan şiiri üzerine ders veriyor. "Mankind in Barbary: Individual and Society in the Novels of Norman Mailer" (University Press of New England) adlı kitabın yazarı.

Öteden beri sıradan bireylik –herkesin gündelik bireyliği– betimleme eşiğinin altında kalmıştır.

Foucault, *Disiplin ve Ceza*

Gerçek yaşamların yazıya dönüşümü, artık bir kahramanlaştırma yöntemi değildir; bir nesnelleştirme ve tâbi kılma yöntemi işlevi görmektedir. Her bir bireyin statü olarak kendi bireyliğini aldığı ve statüsü aracılığıyla onu belirleyen ve bir vakaya dönüştüren özellikler, ölçüler, boşluklar, "damgalar"la bağlantılandırıldığı yeni bir iktidar modelinin belirmesi olarak işlev görür .

Foucault, *Disiplin ve Ceza*

Son derece mutsuzluk verici, ne var ki, artık değiştirilemeyecek kadar geç kalınmış olan şu ki, insan varolduğunu keşfetmiştir. Bu keşif, "insanın düşüşü" denilen şeydir. Yaşam hayal edilebilir, ama ikiye bölünemez ya da ikiye katlanamaz. Birliğine yönelik her türlü istilâ, kaos anlamına gelir.

Ralph Waldo Emerson, *Deneyim*

Kant dillere destan rutinini yalnızca iki kez bozdu. Biri, Fransız Devrimi'nin yapıldığı gündü. Diğeri ise, iki-üç günlük bir süreydi: Rousseau'nun "Emile"ini okuduğu dönem.

Emmanuel Kant, aşırı derecede düzenli alışkanlıkların adamıydı. Her öğleden sonra, Königsberg sokaklarında yürüyüşe çıkardı. Güzergâhı öylesine düzenli, adımları öylesine sayılıydı ki, kasabanın halkı, Kant'ın sokakta belirmesine bakarak saatlerini ayarlayabilirdi.

Kant'ın bu dillere destan rutini yalnızca iki kez bozuldu. Biri, Bastille'in basıldığını, Fransız Devrimi'nin yapıldığını haber aldığı gündü. Diğeri ise, iki-üç günlük bir süreydi: Rousseau'nun "Emile"ini okuduğu dönem.

Kant'ın, Rousseau'yu çağının en kayda değer zihni olarak değerlendirdiğini bilmemize rağmen, "Emile"i okurken gündelik rutinini niçin kesintiye uğrattığını bilemiyoruz. Gelgelelim, Rousseau'nun neredeyse herkes üzerinde yaptığı derin etki göz önüne alınırsa, bunu anlamak pek de güç olmasa gerek.

Birçok insan da, tıpkı Kant gibi, Rousseau'yu insanî gelişme ve özgürlüğe yönelik muazzam olanakların bir müjdecisi olarak görmüştü. Elbette, Rousseau'yu herkes dikkate şayan bir düşünür ya da özgürleştirici bir figür olarak görmedi; birçokları ona sövdü. Hatta ona sövenlerin sayısı o kadar çoktu ki, yaşadığı çağdan itibaren Avrupa'da hiç kimseden onun kadar nefret edilmedi; ta ki çok farklı türde bir insan, Adolph Hitler tarih sahnesine çıkana dek.

Ancak Rousseau, ne kana susamışlık duygusunu tat-

Rousseau, "zihnim" der, "kendi zamanı içinde ilerlemeye ihtiyaç duyar, bir başkasının zamanına boyun eğemez."

min etmiş, ne de bir ari ırk idealine bağlanmak yoluyla varoluşsal endişelere karşı bir rahatlama vaat etmişti. Rousseau'nun uçsuz bucaksız arzusu –ve ortaya koyduğu eşit derecede muazzam karşı çıkışı– dosdoğru kendi duyarlığına, algılarının biçimine yönelikti.

Yeni bir benlik anlayışı

Gerçeğin insanî algının biçimine bağlı olduğunu söyleyen bir filozof olan Kant'ın, Rousseau'da neye kapıldığı açıkça anlaşılıyor. Rousseau atomistik, özerk benliği ortaya çıkarır ve över: Belki de kendi tekilliği üzerinde ısrar eden ilk insanoğludur. "Zihnim" der, "kendi zamanı içinde ilerlemeye ihtiyaç duyar, bir başkasının zamanına boyun eğemez."[1] "Çünkü biliyorum ki, kendi deneyimim bir başkasına uygulanamaz" .

Bu düşünceyle, o muazzam mikrokozmos ve makrokozmos paradigmasını temelinden sarsar. Onun yaşamöyküsü okuyucu için bir vahi oluşturuyorsa, bunun nedeni hepimizin Rousseau'nun yansımaları olmamız değildir. Aksine, hepimizin benzersiz olmamız, kendi bireysel öykülerimizle, kendimize özgü algılarımızla kendimiz olmamızdır. Aslına bakılırsa, Rousseau kendi önemini başkalarıyla benzerliğine değil, "abartılı duyarlığı"na bağlamıştır.

Kant'ın "Emile"e kapılmasının sebebi, Rousseau'nun kendi hayatını sunuşunu şekillendiren şeyin tam manasıyla yeni bir benlik anlayışı olmasıdır. Bu benlik anlayışı duygusal yaşamı, bireyselliğin temeli olarak görür.

Özyaşamöyküsünün başlarında, "*düşünmeden önce hissederim*," diyen Rousseau, bu kısacık ibarede, sahip oldu-

"Tutkularım bana hayat veriyor ve tutkularım beni öldürüyor. Hangi tutkular, diye sorulabilir. Ivır zıvır şeyler."

ğu benzersiz duyarlığa damgasını vuran duygunun önceliğinin olduğu kadar, benliğin şimdiki haline, zaman içinde, kronolojik olarak geldiğinin altını çizer.

Yaşamının ikinci yarısı boyunca çektiği fiziksel sakatlıklarının başlangıcını açıklayan ünlü pasajda, Rousseau duygular tarafından yönetilen bir yaşamdan söz eder:

"Kimi zaman dendiği gibi, kılıç kınından çekiliyor. Bu benim öyküm. Tutkularım bana hayat veriyor ve tutkularım beni öldürüyor. Hangi tutkular, diye sorulabilir. Ivır zıvır, dünyanın en çocuksu şeyleri. Gene de Helen'e sahip olmak kadar ya da Kainat'ın tahtı tehlikedeymişcesine etkiliyorlar beni."

Nihaî yorumsama otoritesi olarak bireyi vurgulayan reformasyon, duyguların böylesine yüceltilişinin ilk kaynağı olsa da, modern görünüşü içinde romantizm adını verdiğimiz akım, ilk olarak Rousseau'yla ortaya çıkar. Rousseau, ilk romantiktir.

Rousseau'nun duyarlığının iki yönü arasında apaçık bir örtüşme vardır: Bireyselliğin doğuşu, görünürlük eşiğinin üstünde, açıkça tanımlanmış bir benlik ve duygusal yaşamın yüceltilmesi. Çünkü bu iki yön, karşılıklı bir tanımlama ilişkisi içindedir. Rousseau, yaşamının tarihini yazmak faaliyeti üzerine kafa yorarken, şunları söyler:

"Hesaba katabileceğim tek bir sadık kılavuzum var; varlığımın gelişmesine damgasını vuran ve bu suretle neden ya da sonuç işlevi gören olayları hatırlatan duygular dizisi. Talihsizliklerimi çabucak unuturum (iddiası bu olmakla birlikte, gerçekte durum böyle değildir) *ama hatalarımı unutamam, hele gerçek duygularımı hiç unutmam. Bunların anısı, yüreğimden silemeyeceğim kadar değerlidir. Olayları unutabilir, sırasını değiştirebilir ya da tarihlerinde yanılabilirim;*

Bireyleşmiş benliğin, yazma faaliyetiyle bağlantılı ve bu faaliyete bağımlı olması bir tesadüf değildir.

ama hissettiklerim konusunda yanılmam veya beni bunu yapmaya iten duygularım konusunda yanılmam; öykümün temel konuları bunlar işte. İtiraflarımın gerçek amacı, iç düşüncelerimi yaşamımın her durumunda tastamam, olduğu gibi ortaya koymak. Anlatmayı vaat ettiğim, ruhumun tarihidir ve bunu aslına sadık olarak yazarken başka hiçbir anıya ihtiyacım olmayacak; şimdiye kadar yaptığım gibi yeniden kendi iç benliğime nüfuz etmem yeterli."

Rousseau'nun "itiraf ettiği" şey, gerçek haliyle kendisidir; "Jean-Jacques" olarak adlandırdığı "bireyleşmiş benlik"tir, çünkü dünyayla olan etkileşimlerini önceleyen, onlarla içiçe geçen ve onların sonucu olan bir dizi duyguya sahiptir. Ve göreceğimiz gibi, bu duygunun ve bireyleşmiş benliğin, yazma faaliyetiyle bağlantılı ve bu faaliyete bağımlı olması bir tesadüf değildir.

Aziz Augustine'nin "itiraf"ları...

Rousseau'nun "İtiraflar"ında ne yaptığının yanısıra, ne yapmadığını anlamak için, Hippo piskoposu Augustine'e dönmemiz gerekiyor. Aziz Augustine, 397 yılında, bugünden geriye baktığımızda ruhsal bir özyaşamöyküsü olarak adlandırabileceğimiz "İtiraflar"ını kaleme aldı. Augustine, kendisinin ruhsal değişimini ve sonunda kiliseye ve Tanrı hizmetine dönüşünü serer okuyucularının önüne. Ne var ki, bu yapıtı ruhsal bir özyaşamöyküsü olarak adlandırmak iki bakımdan yanıltıcıdır. Birincisi, Augustine öncelikle kendi ruhuyla ilgilenmez; ikincisi de, yaşamının amacı açısından önemli bölümlerini aktarmakla birlikte, asıl amacı yaşamının öyküsünü anlatmak değildir.

Rousseau'nun "İtiraflar"ında amaç dinsel değil, laiktir. Rousseau'nun amacı kendisine ve ötekilere kendisini tanımlayacak bir "benlik" yaratmaktır.

Augustine'in yaptığı, Tanrı'nın haşmetinin ve "ruhu"nun işleyişinin numunesi olarak kendi deneyimini kullanmaktan ibarettir. Augustine, bir ağaçtan şeftali çalmakla ilgili özgün deneyimini ve kadın cinsini bedensel olarak tanımaya karşı duyduğu güçlü arzuyu anlatır. Ama bunları anlatmasının sebebi, Tanrı'nın, bir zamanların çapkın Augustine'i gibi aşağılık bir yaratığa dahi ulaşabilen inayetinin, en değersiz ademoğlu tarafından bile keşfedilebileceğini göstermektir.

Augustine'in "İtiraflar"ını okuyan her çağdaş okur, bu eserin Augustine'e ilişkin ne kadar az, Tanrısal etkinliğe dairse ne kadar çok şey barındırdığına şaşırır. "İtiraflar", görünür benliğin tedrici oluş tarihi içinde muazzam önemde bir eser olmakla birlikte, asıl önemi Tanrı'nın, günahkârı günah dolu bir yaşamdan kurtarmasının bir örneği olarak, bireysel deneyimleri ve kişisel utancı sunmasında yatar.

Augustine yaşamını, edim ve duygularını yazmaya adamıştı; dolayısıyla yazdıkları okuyucuları (ve kendisi) açısından, Batı geleneğinde çok büyük önem taşıyabilir. Öte yandan, "İtiraflar"ın hiçbir yerinde, Augustine ne kendisini ne de bağımsızlığını yüceltmiştir.

Benliğin, Augustine'deki gibi müstereddit bir biçimde ifşa edilmesi, yalnızca daha yüce bir amaç için bir araçtır: Tanrı'nın lütufkârlığının ve bağışlayıcılığının ululanması.

Rousseau'nun "İtiraflar"ından ne kadar da farklı! Rousseau'nunkinde amaç dinsel değil, laiktir: Okuyucuyu, insanoğlu için en doğru yol olarak Tanrı'yı ululamaya ve ona bağlılığa çağırmaz.

Rousseau'nun amacı iki katlıdır: Kendisini utanç yü-

"İnsanların boyun eğmelerini sağlamak için gösterilen büyük çaba: Sözcüğün her iki anlamıyla 'süje'ye (özne, fail /nesne, uyruk) dönüştürülmeleri..."

künden kurtarmak; kendisini zaafları içinde, onlarla birlikte ifşa etmek –Foucault'nun işaret ettiği gibi, [2] "kişi, en büyük açıklıkla, anlatması en güç olan şeyi anlatır"– ve hasmane bir toplumsal düzen içinde, kendisine ve ötekilere kendisini tanımlayacak bir "benlik" yaratmak.

Tanımlanan bu benlik, Michel Foucault'nun "Disiplin ve Ceza"da ve "Cinselliğin Tarihi"nde kapsamlı ve ayrıntılı bir biçimde gösterdiği gibi, tarihsel bir fenomendir. "İnsanların (...) boyun eğmelerini sağlamak için (...) gösterilen büyük çaba: Sözcüğün her iki anlamıyla süjeye (özne, fail /nesne, uyruk) dönüştürülmeleri"dir. [3]

Devrimci bir "teknik"

Burada, argümanımın ana temasını açıkça ifade etmek istiyorum:

İnsanı, iktidarın her türlü dar geçit ve engebelerine daha bütüncül ve kaçınılmaz bir biçimde tâbi kılmak amacıyla bir özneye (toplumsal düzen içinde bireyleşmiş benliğe ve tanımlanmış bir kişiliğe) dönüştürmeye yönelik gerçekten yoğun bir çaba varsa –ki durumun bu olduğunu, Foucault'nun da bunu inandırıcı bir biçimde gösterdiğini düşünüyorum– o zaman Rousseau'nun psike'si ve özellikle itirafları, bu çabanın işlenmesinde vazgeçilmez bir "techne" sağlamıştır.

İşte Foucault'nun modern itiraf üzerine ve Rousseau'nun onu kullanış tarzındaki devrimciliğine ilişkin söyledikleri:

"Batılı insan, itiraf eden bir hayvana dönüşmüş durumda. Edebiyatta gerçekleşen bir metamorfozdan beri: Kahramanlık ya da yiğitlik ve azizliğin "yargılanması"nda odaklanan öy-

Rousseau'nun yöntemi,
"samimi tavır"
adını verdiği açıklıktır.

külerden aldığımız zevkten; itirafın, sözcüklerin arasında titrek ışıklarıyla parlayan bir mucize gibi belirdiği, benliğin derinliklerini sonsuzcasına ortaya koymak ödevine uygun düzenlenmiş bir edebiyata geçtiğimizden bu yana, itiraf, konuşan "süje"nin (öznenin, failin) aynı zamanda ifadenin "süje"si (konusu, nesnesi) olduğu bir söylem ritüelidir." [4]

Augustine'e göre, bir "numune" olarak benlik, söylevin bir yardımcısıdır. Rousseau'ya göre ise benlik söylevin öznesidir. Amacı Tanrı'yı yüceltmek değil, kendisini *tepeden tırnağa* okuyucunun gözleri önünde ifşa etmek, "aleni"leştirmek, kendisine ilişkin gerçeği beyan etmektir.

"Kamuoyuna büyük bir kişilik sunacağıma hiç söz vermedim. Kendi kendimi, olduğum gibi resmedeceğime söz verdim. Bir bakıma ruhumu okuyucunun gözünde saydamlaştırmam gerekiyordu. Böylece kendilerini –ruhlarının çeşitli boyutlarını– doğuran ilkeyi kendi başlarına değerlendirebilirler."

Rousseau, "İtiraflar"ına potansiyel okurlarına hitapla başlar:

"Şimdiye kadar eşi, benzeri görülmemiş ve bundan sonra da görülmeyecek bir işe kalkışıyorum. Amacım, benzerlerime, doğaya her bakımdan sadık kalarak bir insanı sergilemek. Bu insan ben olacağım. Yalnızca kendim. Yalnızca kendi yüreğimi tanıyor ve içimdeki adamı anlıyorum. Bu yüzden benzerlerimin alayı çevreme toplansın ve itiraflarımı dinlesin."

Yöntemi, "samimi tavır" adını verdiği açıklıktır:

"Gerçeğe uygunluğu açısından eşi, menendi görülmemiş bir örnek vermeye karar verdim; böylece bir kereliğine bile olsa, dünya bu adamı olduğu gibi kabul edebilir."

Rousseau'yu yaşamını sözcüklere adamaya ve bu sözcükleri halkın bakışına tabi kılacak şekilde yazmaya iten

Ve yazma, kendini ortaya koyma süreci, yalnızca bir rahatlama değil, bir zevktir de.

kaldıracın sanki bir çifte dayanak noktası var gibidir.

İlkin, Rousseau'nun vicdan azabı vardır –ve burada Augustine'le aralarında bir koşutluk görebiliriz. Çaldığı kurdela hakkında söylediği, masum bir uşağı zan altında bırakan yalana atıfta bulunurken, Rousseau, "*bir suçun sonu gelmez anılarını ve vicdan azabının dayanılmaz ağırlığını yüklenmiştim*" der. İtiraf bu yükü hafifletir. "*Bir dereceye kadar kendi kendimden kurtulma arzusu, bu itirafları yazma kararımda büyük ölçüde etkili oldu.*"

Ve yazma, kendini ortaya koyma süreci, yalnızca bir rahatlama değil, bir zevktir de. "*Gençliğimin hataları ve yanlışları bu tür şeylerdi,*" diye yazar. "*Bunların öyküsünü, yüreğime zevk verecek kadar gerçeğe uygun bir şekilde naklediyorum.*"

Suçluluk, utanç ve vicdan azabı güdüsüyle, bu tür öz yıkıcı duyguları dindirmenin dinsel günah çıkarma dışındaki laik bir biçimini keşfeden Rousseau'nun "*kendimi sürekli bir biçimde açığa dökme ihtiyacı duyuyorum, kayıtsız şartsız bir biçimde itiraf etmek üzere yüreğimi her an dudaklarıma götürüyorum*" demesi şaşırtıcı değildir.

Bir benlik oluşturmak

Rousseau'nun itiraf ihtiyacının öteki dayanak noktası, "İtiraflar"dan sonraki, daha karanlık kitaplarında gittikçe daha çok belirginleşir. Dostlarının ihanetine uğrayan, tüm kıtanın sövgülerine uğrayan Rousseau, varlığını meşrulaştırmak için itiraf eder. Kendisini, nasıl hissediyorsa öyle yazarak bir benlik oluşturacaktır. Ve Rousseau'yu asosyal, çıkarcı, ahlâksız ve tehlikeli bir insan olarak görebilen halkın gözünde, bu benliği bir alternatif

Rousseau'nun itirafının tepeden tırnağa bir ifşaat ve bu ifşaatın dışsal (ya da yargılayıcı) bir bakışa tâbi olduğunu görüyoruz.

olarak koruyacaktır.

Onu her yerde küçük düşürmeye çalışan inanılmaz çaptaki komployа karşı kendisini savunmak için, Rousseau, kendisini bir tarihe sahip bir kişilik olarak yaratmak zorundadır. Kamuoyunun gözü önünde her şeyi sergilemesi, kendisini tümüyle açması gerekmektedir. Yaşamının her yönünü ve her etkinliğini ifşa etmelidir, hatta en küçük ayrıntıları bile.

"Halka kendimi mutlak anlamda açmaya giriştiğime göre, bana dair hiçbir şeyin gizli ya da karanlıkta kalmaması gerek. Kesintisiz bir biçimde onun bakışının altında kalmalıyım ki, yüreğimin tüm savurganlıklarına ve yaşamımın en gizli köşelerine dek beni izleyebilsin. Aslında, tek bir an bile beni gözden kaçırmaması gerekiyor, çünkü öykümde en küçük bir boşluk, en küçük bir kesinti bulursa, o an ne yapıyor olduğumu merak edebilir ve tüm gerçeği anlatmayı reddetmekle itham edebilir beni. Kendimi yeterince açığa çıkarıyorum." (Vurgulamalar bana ait –H.G.)

Böylelikle Rousseau'nun itirafının toplumsal suçlamaya bir yanıt olarak geliştiğini, tepeden tırnağa bir ifşaat ve bu ifşaatın dışsal (ya da yargılayıcı) bir bakışa tâbi olduğunu görüyoruz. Bu kendini ifşa etme süreci, "İtiraflar"ın biçim ve yapısını belirler. Rousseau, vicdan azabı, dışsal bakış ve tam ifşaat ihtiyacından oluşan bu sacayağına ikide bir atıfta bulunur:

"Mamma'yla olan ilişkilerimdeki bir değişimden de söz etmem gerekiyor; çünkü ne de olsa her şeyi anlatmak zorundayım. Vazgeçilmez ödevim, bunu bütünlüğü içinde gerçekleştirmek. Tanınacaksam eğer, hem iyi hem de kötü, tüm durumlar içinde tanınmalıyım. Anılarımda çağdaşlarının tanımaktan öylesine geri durduğu Jean-Jacques'ın yüreği yer alacak."

"Ben"in doğması için, "ben" ile "ben-olmayan" arasında bir ayrımın yapılması gerekir. Benliğin oluşumunda ilk ve en temel adım, bölünmedir.

Bilinçteki bu önemli değişim, Rousseau'yu Augustine'den ayıran birçok yüzyıl içinde gerçekleşmişti. Bu, Michel Foucault'nun bu kitapta yer alan makalesinde belirttiği değişimdir.

Yeni bilinçteki hiçbir şey, Rousseau'nun dünyasını oluşturan bu bölünmede olduğundan daha berrak ortaya çıkmaz. Onun duyarlığını, onun benliği ve duyguları yüceltişini anlamak istiyorsak, bu bölünmelerin incelenmesine yönelmemiz gerekir.

Özne olmanın ilk adımı

Bir kadın ya da erkeğin özne olabilmesi için, onun ilk olarak dünyanın ya da toplumsal bedenin bütüncüllüğünden (totalitesinden) bölünmesi gerekir. "Ben"in doğması için, "ben" ile "ben-olmayan" arasında bir ayrımın yapılması gerekir. Benliğin sınırları, benliğin ötesindeki, benlik olmayan her şeyden onu ayıran çizgilerdir. Benliğin oluşumunda ilk ve en temel adım, bölünmedir. [5]

Ve Rousseau'da keşfettiğimiz, her şeyden çok, bu bölünmedir. Bölünme, Rousseau'nun, kendi varoluşunun izlediği güzergâhın açıklaması olarak verdiği sayısız çözümlemedeki aslî adımdır. Rousseau kafa ile yüreği, mantık ile duyguyu, doğa ile toplumu, benlik ile toplumu, ülke ile kenti ve benlik ile doğayı birbirinden ayırır, ardından bunlar arasındaki karşıtlığı görür.

Sunduğu şekliyle duyarlığının iki unsurunu doğuran, işte bu bölme edimidir. Rousseau'nun çağında, beyin bedenin geri kalan bölümünden zaten ayrılmış durumdaydı: Ne de olsa "Akıl Çağı"ydı bu. Rousseau'nun, kendisinin öncüsü olan duygusallık kültünü izleyerek yaptığı,

Çağdaş seküler günah çıkarma, Rousseau tarafından icat edildiği şekliyle, bireyin kimliğini oluşturan her deneyimin bir bir sayılıp dökülmesini de gerektirir.

duyguların taleplerini öne çıkartmak yoluyla, akla gereğinden fazla değer verilmesine yönelik bir isyandı. [6]

Bu bölümleme stratejisi, Rousseau'nun gücünün temelidir. Kendisini dünyadan ayırma yoluyla bir benlik yaratır, kendisini bir bilgi ve inceleme konusu olarak oluşturur. "İtiraflar"da, sahip olduğu özgül deneyimleri keşfeder ve bu deneyimlerde kendi, özgül, bilincinin gelişiminin ve sınırlarının izini sürer.

Bir nesne olarak benlik

Çağdaş seküler günah çıkarma, Rousseau tarafından icat edildiği şekliyle, yalnızca günahların dile getirilmesini değil, kişinin bugünkü kimliğini oluşturan her deneyimin bir bir sayılıp dökülmesini de gerektirir.

Benlik ile dış dünya ayrımının incelenme sürecinde, Rousseau romantik paradigmayı yaratır: Benliğin tarihini öykülemek, dolayısıyla, benlik, kendisini yazmak yoluyla yaratabildiği gibi, aynı anda yarattığı bu benliği doğrulayabilir. *"Karşılaştığım hiç kimseye benzer olmayan bir şekilde oluştum; hatta dünya üzerinde bulunan hiç kimseye benzemediğimi söylemeye bile cüret edebilirim."*

Yaratmış olduğu benlik öylesine gerçektir ki, bu benliği incelenebilecek bir çeşit dışsal nesne, bilincinden ayrı bir varlığı olan bir şey gibi ele alabilir. Burada Rousseau'nun tuhaf bir yapıtına, "Rousseau Juge de Jean-Jeaques" adını taşıyan ve kamuoyunun bakışını temsil eden adsız bir Fransızın Jean-Jacques'ı engizisyona tâbi tuttuğu –Foucault'nun Karşı İtiraflar adını verdiği– diyaloglardan oluşan [7] kitabına atıfta bulunuyorum.

Rousseau'nun "benliği" bir nesneye dönüşmüştür; bu

Benliğini "öteki"nden ayırınca, Rousseau'nun "öteki"nin yabancı ve son tahlilde hasım olduğunu keşfetmesi şaşırtıcı değildir.

soruşturma (engizisyonun) konusu haline gelmiştir. Bu diyalogda, bir özne olmanın iki biçimi (tartışılan bir süje, konu ve siyasal olarak iktidara göre düşük konumda bir uyruk) ile "benliğin kendi özgün özneliğini tanıdığı" bir üçüncü biçim arasında açık bir ilişki vardır.

Rousseau'nun bölümleme stratejisiyle yarattığı benlik, doğal dünyadan ve toplumdan tümüyle farklı benlik, paranoyak bakış açısının damgasını taşıyan sonraki yapıtlarında, başka hiçbir yerde olmadığı kadar ayan beyandır. Kendisine karşı kurulan büyük komplonun, "İtiraflar"ın ikinci yarısında, "Dialogues"da ve "Rêveries"de değişmez tema olması, Rousseau'nun kendini dünyanın geri kalanından ayıran adımının yapısal sonucudur. [8] Benliğini "öteki"nden ayırınca, Rousseau'nun "öteki"nin yabancı ve son tahlilde hasım olduğunu keşfetmesi şaşırtıcı değildir.

Bu husumeti daha yakından anlamak için, Madam de Warens'in konağında bir rakibin belirmesi üzerine Rousseau'nun gösterdiği tepkiyi incelememiz yararlı olabilir. Madam de Warens –ya da Rousseau'nun verdiği adla, "Mamma"– Rousseau'ya özlemini çektiği yuvayı vermiştir. Hamisi, destekçisi ve sonunda cinsel partneri olan Mamma, Rousseau'nun dünyaya karşı savunma duvarını oluşturuyordu.

Madam de Warens, eski âşığı Claude Anet ve Rousseau'dan oluşan dikkate değer aşk üçgeni, Rousseau'nun herhalde gerçeğe uygun olarak "üçümüz arasında, yeryüzünde belki de benzeri olmayan bir bağ oluştu" şeklinde tanımladığı bu simgesel aile, Anet'in ölümü ve Rousseau'nun geçici uzaklaşmasıyla parçalanır ve bu iki erkeğin –özellikle de Rousseau'nun– bıraktığı boşluk, bir yabancı

olan Vintzenreid tarafından işgal edilir. Rousseau'nun, Mamma'nın yüreğinde ve yatağında sahip olduğu yeri, bu genç rakip almıştı. Les Charmettes'e dönüp de, yeni ev düzeniyle karşılaşan Rousseau, düştüğü müşkül durumu şöyle betimler: *"Eskiden el üstünde tutulduğum evde, deyim yerindeyse, çifte bir yaşam içinde, yapayalnız ve soyutlanmış buldum kendimi."*

Bu sözcükleri, Mamma'nın konağındaki özgül durumunun sınırlarının ötesine uzanacak şekilde okuyacak olursak, Rousseau'nun duyarlığının bir diğer temel unsuruyla karşı karşıya geliriz. "Ben"in "ben-olmayan"dan ayrılmasıyla, "ben" kendisinin kopmuş, ayrılmış, yalıtılmış ve yalnız olduğunu fark eder. Yeni bir bütün, bireyleşmiş bir benlik oluşturmak üzere şiddetle ikiye bölünen bütünlük dünyası, bütün değildir artık.

Bu pasajı sembolik olarak okurken, oluşturulmuş benliğin rahatlatıcı merkezîliğinin yerini yalıtılma ve yalnızlığa bırakışını görürüz. Başlangıçta kendini bir özne olarak oluşturmanın ödülü, bir merkezîlik ve refah duygusudur. Ancak, bu oluşturmanın, bölünmeye dayanan kaçınılmaz sonucu da, yalıtılmadır.

Tüm benlikler bir nesne olarak ve bir özne olarak çifte yaşamlar sürerler –bir özne olmak, kendini bir nesne olarak görebilmektir. Benliğin tamlığını bilmek, benliğin şiddetle koptuğu ve bolluğuyla benliği dolduran dünyanın görünür yoksulluğuyla karşı karşıya gelmektir. Rousseau'nun içsel bölünmesini *"yaşamım boyunca beni kendi kendimle çatışmaya düşürdü"* şeklinde tanımlaması şaşırtıcı değildir.

Toplumsal dünyanın bireyleştirme süreçleriyle bölünen Rousseau, gittikçe artan paranoyasına güçlü biçimde

Hayal gücü sayesinde, mutsuz bilinç, yitirdiğini yeniden kazanır ve böylece dünyayı yine yuvası olarak hisseder.

katkıda bulunan bir "abartılı duyarlığı" fark eder: "*Hayal gücü kolayca çalışmaya başlayan bir insan için, en katlanılamayacak konumdaydım.*" Bu tür paranoya, "ben"i dünyadan ayıran ve onu ayrıldığı şeyin ötesine yerleştiren ilk adımın uzantısından başka bir şey değildir. Rousseau'nun –romantik duyarlığın temel aracısı olan– hayal gücü, burada kendisine karşı girişilen büyük komploya ilişkin paranoyak algının doğmasında ve büyümesindeki güç olarak tanınır.

Hayal gücünün diyalektiği

Ne var ki, hayal gücünün rolü, bireysel zihnin dünyayı yaratma ve yeniden yaratma gücü, yabancı, tehlikeli ve sonuçta gaddar bir dünyanın gittikçe genişleyen vizyonundan ibaret değildir. Rousseau'nun duyarlığında hayal gücünün rolü diyalektiktir: Düşmanca olanın alanını genişletirken, bir yandan bu düşmanlığa karşı kendisi için koruyucu bir zırh yaratır.

Kendisini dış dünyadan ayıran "yalnız bilinç"in soyutlanmasını ve yabancılaşmasını abartan hayal gücü, aynı zamanda yeni (hayalî) bir dünyayı evcilleştirir. Öyle ki, bu "yeni yaratım"ın hayal gücünün işleyişi sayesinde, mutsuz bilinç, yitirdiğini yeniden kazanır ve böylece dünyayı yine yuvası olarak hisseder.

"İtiraflar"ın başında Rousseau, çıraklık deneyimini aktarır. Gerek özerkliği, gerek işgal ettiği küçük dünyanın yuvası olduğu duygusunu reddeden Rousseau, yoksunluk hisseder; bu yoksunluk onu "dolambaçlı" denebilecek yollardan tatmin aramaya götürür. "*Her şeyden yoksun kaldığım için,*" diye bilgilendirir okurunu, "*sessizce haset*

Rousseau, hayal gücünün işleyişine döner; çünkü hayal gücü hissettiği boşluğu doldurabilecektir.

etmeyi, gizlemeyi, saklamayı, yalan söylemeyi ve en sonunda çalmayı öğrendim". Bu yapı –yoksun kaldığı şeyi yeniden elde etme girişimine yol açan yoksunluk duygusu– Rousseau'nun dünyaya karşı tavrındaki sonraki ve daha derin gelişmeleri belirler.

Rousseau, hayal gücünün işleyişine döner; çünkü hayal gücü hissettiği boşluğu doldurabilecektir. Yukarıda alıntılanan hırsızlıkla ilgili paragraftan hemen sonra, Rousseau "*çevresinde değer verebileceği hiçbir şey göremediğinden*" genç benliğinin "*ilüzyonlarını şefkatle beslediğini*" gözlemler. Tüm dikkatini kitaplara vermesinden de söz eder ve bu, onu aşağıdaki ifşaatı yapmaya götürür: "*Oluşturmayı başardığım kurgular, beni böylesine tatminsizliğe uğratan gerçek koşulu unutmamı sağlıyordu.*" Rousseau, daha sonra "İtiraflar"ın ilk kesiminde açıkça söyler:

"*Çok tuhaf bir şey; hayal gücümün en keyifli olarak çalıştığı durumlar, hiç de keyifli olmadığım durumlar, öte yandan hayal gücümün en neşesiz olduğu durumlar, etrafımda neşe saçıldığı durumlar. Hayal gücü güzelleştiremiyor, yaratması gerekiyor. Ve yüzlerce kez söylemiş olduğum gibi, eğer Bastille'e atılmış olsaydım, orada özgürlüğün resmini çizebilirdim.*"

Yoksunluk ve hayal gücü arasındaki ilişki, hiçbir yerde Rousseau'nun "La Nouvelle Heloise"ın yaratım sürecine dair betimlemesinden daha açık değildir:

"*Gerçek kişilere ulaşmanın olanaksızlığı beni hayaller diyarına sürükledi; ve yüceltilmiş duygularıma değecek hiçbir şeyin olmadığını görerek, onları yaratıcı düş gücümün çok geçmeden yüreğimdeki kişilerle doldurduğu ideal bir dünyanın içinde besledim ve insan ırkını tümüyle yadsıyan bu*

Hayal gücü gerçekliği dönüştürüp yeniden yaratır.

dünyada, kendim için kusursuz yaratıklardan oluşan toplumlar yarattım."

Hayal gücünün gücü

Hayal gücü öylesine güçlüdür, yarattığı kişilikler öylesine kudretlidir ki, Rousseau karşılaştığı gerçek kişileri, yaratmış olduğu "hayallerin" ete kemiğe bürünmüş benzerlerine dönüştürürken bulur kendini. Rousseau, yaşamında asla tam ve doyurucu bir aşk hissetmediği (kendi iddiası budur) için ve hayatında böyle bir sevda yaratacak kadar iyi bir kadınla asla karşılaşmadığı için, "La Nouvelle Heloise"ı yazar.

Hayal gücüne yönelik eğilimi göz önüne alınırsa –*"hayal gücümün zenginlikleriyle boy ölçüşmek benim için olanaksız, doğa içinse zor"*– Paris'e ilk girişinde etkilenmediğini söylemesi şaşırtıcı değildir, Julie "hayali"ni yarattıktan sonra, bu hayal gücü "gerçek dünya"yı yeniden yaratacak, böylece Rousseau onunla (Julie) gündelik, bedensel yaşamında karşılaşabilecekti.

Hayal gücü gerçekliği dönüştürüp yeniden yaratır (Rousseau burada yaşamının büyük tutkusuna, Madame d'Houdetot'ya olan aşkına gönderme yapar): *"Geldi; onu gördüm; nesnesi olmayan bir aşkla başım dönüyordu. Başımın dönmesi gözlerimi perdeledi, nesnem onunla özdeşleşti, Madam d'Houdetot'da Julie'yi gördüm ve az sonra yalnızca Madam d'Houdetot'yu gördüm."*

Böylece kusurlu gerçeklik, hayale dönüşür ve hayal gerçekle öyle bir tarzda örtüşür ki, hayalî olan dönüşür, öne geçer ve gerçek haline gelir. Gerçeğin hayalî olanın yerine ve hayalî olanın gerçeğin yerine geçmesi, bu çifte

Bu dünyaya karşı bir sığınak,
bir siper olarak bir benlik icad etmek...

yer değiştirme, "İtiraflar"ın okurunun sorması gereken çetin sorular doğurur. Eğer hayalî olan gerçeği önce yerinden ediyor, ardından tekrar yerine koyuyorsa, okuyucu Rousseau'nun özyaşamöyküsü boyunca kendine ilişkin anlattıklarına ne dereceye kadar güvenebilir? [9]

Rousseau'nun sürekli olarak yoksunluktan ve gerçeklikten hayalîye kaçışı göz önüne alındığında, bizzat "İtiraflar"ın, bu yoksunluğun çaresi olmak üzere, gerçeğin baskılarını kendinden uzak tutmak için yaratılmış bir hayal olması mümkün değil mi? Ve dahası, "Jean-Jacques Rousseau"nun bir karakter, benliğinin bir "hayal", "özne"liğinin bir yapıntı olması mümkün değil mi?

Rousseau, zaman zaman anlatısının kurgusal niteliğine gönderme yaparak, okurun bu türlü sorulara olumlu yanıt vermesine yardımcı olur. "İtiraflar"ın daha ilk sayfasında, *"amacım doğaya tümüyle sadık bir portre çizmek; ve resmedeceğim kişi kendimim"* dedikten dört cümle sonra, Rousseau bunun aslında bir portre, imgelemsel bir yapıntı olduğuna işaret eder: *"Bir olasılıktan öteye gitmeyeni gerçek gibi almış olabilirim, ama yanlış olduğunu bildiğim şeyi asla gerçek diye koymadım ortaya."*

Bir başka deyişle, önümüze getirdiği benlik, pekâlâ uydurulmuş olabilir! Her ne kadar Rousseau'da görünürlük eşiğinin üstüne çıktığını gördüğümüz "ben"in, dünyayı yaratmak ve yeniden yaratmakta sahip olduğu gücü övmeyi seçtiğini söyleyebilirsek de, keşfettiği dünyaya yeni bir giriş yolu arayan duyarlığın, bu dünyaya karşı bir sığınak, bir siper olarak bir benlik icat etmeyi seçtiğini söylemek de eşit derecede adil olur.

Toplumsal varoluşun karmaşıklıklarıyla, insani baskının gerçek görüngüsüyle, insani olanakların sınırlarıyla

Dünyayı "ben ile ben-olmayan" şeklinde bölünce, benlik fetişleştirilmekte, arzu nesnesine dönüşmektedir.

yüzyüze gelen Rousseau, bir anlamda kendisini "Jean-Jacques" olarak, kendi öznelliğinde bu koşullardan bir kaçış, bu koşullara bir alternatif keşfeden bir özne olarak "yaratır."

Şimdi Rousseau'nun Madam d'Houdetot ile karşılaşmasına ilişkin betimlemesinin odağını, bu ilk gözağrısı hanımdan Rousseau'ya çevirelim. O pasaj, gerekli yer değiştirmeleri yaparsak, şuna dönüşür: *"Jean-Jacques geldi; kendimi gördüm; nesnesiz bir ihtiyaçla kendimden geçer gibi oldum. Sarhoşluğum gözlerimi perdeledi, nesnem kendimle özdeşleşti, Jean-Jacques'da Rousseau'yu gördüm ve hemen sonra yalnızca Jean-Jacques'ı gördüm."*

"İtiraflar"da, benliğe övgünün, Julie'nin yaratımındaki anlatımla yapısal benzerlik göstermesi ve bunun Rousseau'nun fiilî gündelik varoluşu üzerindeki etkisinin Julie ile Madam d'Houdetot'nun görüntülerinin üst üste binmesini andırması mümkündür.

Aslına bakılırsa, dünyayı "ben ile ben-olmayan" şeklinde bölünce, benliğin kucaklanması ve övülmesinin, Rousseau'nun "gerçeklikten hayalîye" kaçışının bir başka örneği olması da mümkündür. O zaman benlik fetişleştirilmekte, varolması istenen arzu nesnesine dönüşmektedir.

Gene de, Rousseau'nun otobiyografik, itirafa dayalı *eserinin* en büyük ironilerinden biri, bu eserin merkezî stratejisinin, "ben"i "ben-olmayan"dan ayırıp bu "ben"liğin keşfedilmesi ve övülmesi şeklindeki merkezî stratejisinin, nihaî olarak olumsuzlanmasıdır.

Rousseau'nun bireyleşmiş benliğinin nihaî olarak etkisiz olduğu anlaşılır; tevarüs ettiği yoksunluk, ürettiği telâfi edici doyumlara ağır basar ve Rousseau, bizzat "İti-

Gerçek mutluluk betimlenemez;
yalnızca hissedilir.

raflar"ının empoze ettiği, benlik sınırlarını ortadan kaldırır -ya da ortadan kaldırmayı ister.

Burada Rousseau'nun son yapıtı olan "Yalnız Gezerin Hayalleri"ndeki [10] çarpıcı bir parçaya gönderme yapıyorum. "Beşinci Yürüyüş"te Rousseau fiilî benliği terkeder, ben ile ben-olmayan arasındaki sınırları siler ve bir "totalite"ye, bir "bir"liğe teslim olur. Bu, ben ile ben-olmayan ayrımı deneyiminden önceki "bir"liği yineleyen bir "totalite"ye, bir "bir"liğe benzer. Bu yürüyüş sırasında Rousseau, İsviçre'deki Bienne gölünde bulunan St. Peter adasında kaldığı kısa dönem üzerine düşünür.

Varoluş duygusu

"İtiraflar"ın okuyucuları, bu şaşırtıcı düşüncelere hazırlıklıdır; çünkü Rousseau, "*gerçek mutluluk betimlenemez; yalnızca hissedilir ve bu duygu ne kadar güçlü olursa, betimleme de o kadar olanaksızlaşır, çünkü mutluluk bir olgu koleksiyonunun sonucu değil, sürekli bir durumdur*" derken, bu deneyimin kategorileri ve ayrımlamaları bir şekilde aştığına işaret etmişti. Aslına bakılırsa, varoluşun, kişinin ona ilişkin ifadelerinin toplamından daha fazla bir şey olduğunu ileri süren bu parça, onun otobiyografik biçimine ilişkin kararlaştırdığı yöntemi –yaşamının her bir ayrıntısını nakletme girişimini– yadsır. Sonradan, St. Peter adasındaki mutluluk duygusunu betimlemeye çalışan bir parçada, "kalıcı durum" genç ile yaşlının asosyal ve yönlendirilmemiş etkinliğiyle bir tutulur:

"*Sevdiğim türde aylaklık, kollarını kavuşturup tam bir hareketsizlik içinde duran ve hareket ettiği kadar da az düşünen küstah bir adamın tembelliği değil. Hiçbir şey yapmaksızın*

"Bütün günü önemsiz ve abuk subuk şeylerle geçirmeyi ve o ânın kaprisinden başka hiçbir şeyin peşine düşmemeyi seviyorum."

aralıksız bir hareket halinde olan bir çocuğun aylaklığı ve aynı zamanda kolları hareketsiz dururken zihni sürekli işleyen beli bükük bir ihtiyarın aylaklığını seviyorum. Bütün günü önemsiz ve abuk subuk şeylerle geçirmeyi ve o anın kaprisinden başka hiçbir şeyin peşine düşmemeyi seviyorum."

"İtiraflar"da bunu yazmasından on yıl sonra, "Yalnız Gezerin Hayalleri"nin "Beşinci Yürüyüş"ünde aynı konuya –St. Peter adasındaki mutluluğuna– döner:

"Akşam yaklaşırken, adanın tepelerinden aşağı iniyor ve gölün kıyısında yer alan, kumsal boyundaki gizli bir kuytulukta oturmaya gidiyordum hoşnutlukla. Burada, dalgaların gürültüsü ve suyun çırpınışı duyularımı ele geçiriyor, bütün öbür sıkıntıları ruhumdan kovalıyor, farketmeme gerek kalmadan gelmesiyle beni şaşırtan gecenin içinde, ruhumu güzelim bir hayal dünyasına daldırıyordu. Suyun sürekli ama aralıklarla büyüyen bu gel-gitlerinin gürültüsü, kulaklarıma ve gözlerime kesintisiz çarpıyor, içimde sönüp giden ve varoluşumu zevkle ve düşünme zahmetine girmeksizin hissetmemi sağlayan hayalin içsel hareketlerinin yerini alıyordu. Zaman zaman suyun yüzeyine çıkan bir imge gibi, bu dünyadaki şeylerin istikrarsızlığına dair kimi zayıf ve kısa düşünceler yükseliyordu. Ama hemen ardından bu zayıf izlenimler, bana rehavet veren ve ruhumun hiçbir aktif yardımı olmaksızın beni öylesine saran bu sürekli hareketin tekdüzeliği tarafından siliniyordu; öyle ki, oradan kendimi koparmak için büyük bir çaba sarfetmem gerekiyordu."

Böyle bir durumda hoşumuza giden nedir? Kendi kendimizin dışında, kendimizin değilse bile varoluşumuzun dışında hiçbir şey. Bu durum devam ettiği sürece, kendi kendimize yeteriz, tıpkı Tanrı gibi. Tüm diğer duygulardan soyunmuş bir varoluş duygusu, kendi başına değerli

Tüm diğer duygulardan soyunmuş bir varoluş duygusu, kendi başına değerli bir hoşnutluk ve huzur duygusudur.

bir hoşnutluk ve huzur duygusudur. Bizi duygudan uzaklaştırmak için art arda sıralanıp gelen ve anın tatlılığını bozan duyumsal ve dünyevî izlenimleri geri çevirmeyi başarmak, bu varoluşu tatlı ve keyifli kılmaya yeter tek başına. Ama sürekli tutkularla sarsıldıkları için bu durumdan pek haberi olmayan insanların çoğu, onun büyüsünü özgürce hissetmelerine olanak vermeyen karanlık ve karışık bir fikre sahiptir bu konuda. [11]

Bu parçada insanı afallatan bir birleşme görüyoruz. Kendisini tümüyle hayaline, düşlemine bırakmak yoluyla, düşleyen benlik yok edilir ve benlik ile doğa, ben ve ben-olmayan farklılaştırılmamış ve bölünmemiş bir birlik içinde erir. Dinsel deneyimin bir çeşitlemesi olarak her yerde ortaya çıkışına yaptığı göndermeyle, herhalde Rousseau'nun da yerinde bulacağı bir terimle, bu durumu "okyanus duygusu" olarak adlandıran Freud, bu "okyanus duygusu"nda egonun kozmosda farklılaştırılmamış eriyişine karşılık, uğradığı kaybı telâfi etme arzusu görür. [12]

Dolayısıyla Rousseau'nun "İtiraflar"da sezdiği, "Yalnız Gezerin Hayalleri"de keşfettiği şey şudur: Yaratılmış benlik, benliğin dünyadan koparılması, sonunda insanî mutluluğu gerçekleştirme yeteneğinden yoksun bir stratejik adımdır. İşte derin ironi buradadır: Modern benliğin büyük mimarı, tam bitirdiği anda inşa ettiği binanın içinde oturulamaz olduğunu keşfeder. Benliğin dış dünyaya karşı sığınağı olarak çekildiği düşlem, benliği ifşa ederek ve kararlaştırılmayan bir tarzda şeylerin "totalite"sinde eriyerek son bulmaktadır.

Gene de, son kertedeki hayal kırıklığına rağmen, Rousseau "ben"i yaratmak ve farklılaştırmak için o kadar çok şey yapmıştı ki, "İtiraflar"ın okuyucusu, benliğin

"Öteden beri sıradan bireylik –herkesin gündelik bireyliği– betimleme eşiğinin altında kalmıştır..."

muazzam öneminin, çevresindeki yenilik halkasının, o zamana değin büyük ölçüde saklı kalan bu konunun doğuşunun belgelenmesiyle bir ilgisi olduğunu anlar: "Öteden beri sıradan bireylik –herkesin gündelik bireyliği– betimleme eşiğinin altında kalmıştır." [13]

Benliği özne kılan teknikler

Rousseau'nun yaptığı, bu eşiği alçaltmaya yönelik temel bir adım atmaktır: Kendisini, bireyliğini betimler. Bir özne olarak benliğin oluşturulmasında çeşitli hayatî teknikleri icat eder (ya da, bir anlamda, genişletir ve ayrıntılandırır). Bu teknikleri ve oynadıkları rolleri "İtiraflar"da görmekteyiz: *1*. Bir gözlemleme ve betimleme konusu olarak benzersiz, bireyleşmiş benliğin doğuşu. *2*. İnsanî deneyimin benlik ve öteki, ben ve ben-olmayan, birey ve toplum olarak bölünmesi. *3*. Öteki'nin, kamunun bakış nesnesi olarak benliğin doğuşu –Foucault'nun "öz inceleme - öz sorgulama" diyebileceği şey. *4*. Rousseau'cu yaklaşımın tamlık, her ayrıntıyı dahil etmek üzerindeki vurgusu ile birlikte, benliği yazıya dökmek yoluyla, (laik) itirafa dayanan benlik oluşumu tarzının gelişmesi. *5*. Bu dört teknik ve sonuçlarının yarattığı hayal kırıklığıyla –yalnızca düşsel tarafından benliğin, bölünmenin, bakışın ve yazının nihaî yıkımıyla doruğuna ulaşmak üzere– düşselin yüceltilmesi.

İlk dört tekniğin önemi (beşinciye döneceğiz) abartılamaz. Rousseau, modern özneyi oluşturan bu tekniklerin yaratılmasına –ve meşrulaştırılıp kullanıma girmesine– yardımcı olur. Temayüz eden, ortaya çıkan benlik, Michel Foucault'nun izini sürdüğü iktidar teknolojisinin

Rousseau, bölümleme aracılığıyla, özneyi nesneleştirir. Ve benliğin, kendisini özne ve nesne olarak tanıyacağı bir teknik geliştirir.

içinde ve onun aracılığıyla kendini geliştirip icat edeceği kaynak haline gelir. [14]

Rousseau'nun bu dört oluşum kalıbını gerek iktidar nesnesi olarak, gerek iktidarın kendi kendini tanımlayan öznesi olarak uygulayacak olursak, [15] "İtiraflar"da her üçünün de işbaşında olduğunu görürüz. Rousseau, konuşan özneyi dilde nesneleştirmek, onu donanımlı okurun bakışına sunmak yoluyla, benliği özne olarak oluşturur. Bölümleme aracılığıyla, özneyi nesneleştirir. Ve benliğin, kendisini özne ve nesne olarak tanıyacağı bir teknik (yazılı itiraf) geliştirir.

Rousseau, henüz iktidar tarafından aşılmamış olmakla birlikte, kısa zamanda modern iktidarın hazırlanmasında birincil araca dönüşecek olan bir benlik teknolojisi geliştirir. Roussseau, benliği görünürlük eşiğinin üstüne çıkarır ve bu benliğin özneye dönüştürülmesinde kullanılacak çeşitli araçları sunar. Ama Rousseau iktidar teknolojisinin hazırlanmasında farkında olmadan aracı olmuşsa bile, ironik bir biçimde, onun aynı zamanda hüküm süren iktidara yeni ve güçlü bir muhalefetin doğuşunun aslî hazırlayıcısı olduğunu da unutmamak gerekir.

Kendi benliğini yaratması ve övmesi nasıl benliğin yok edilmesine yol açan bir etken olmuşsa, iktidarın mikrofiziğine tâbi bir kamusal benliğin yaratılması da, tam anlamıyla egemen iktidara muhalefet edecek bir karşıt gücün doğmasına neden olmuştur.

"İtiraflar"ın her yerinde karşılaştığımız yoksunluk duygusunu, daha önce değindiğim gibi, benliği oluşturan bölümlemenin ta kendisi yaratmıştır. Benlik, yoksunluk ve yitirme sezgisiyle aynı anda meydana geldiği için, bu doğuş her yerde benliğin benimsemeyi reddetmesi gere-

ken koşullarla bağlantılıdır.

Devrimci ruh

Gene de, Rousseau'nun benlik oluşumunun tarihsel sonuçları olduğuna, geliştirdiği bilgi biçimleri ve teknikleri iktidar tarafından engellendiğine göre, o halde yoksunluğunun ve yoksun kalmayı reddedişinin de siyasal ve tarihsel sonuçları vardır. Bölünmeyle, etkinlikleri çevresinde yığışan ayrıntı bolluğuyla, kamusal bakış ve kamusal yargıya tâbiliğiyle oluşturulan bu benlik, yalnız boyun eğmeyi değil, aynı zamanda boyun eğişe karşı çıkmayı da üretir ki, bu da özgürlüğe doğru bir adımdır.

Rousseau'nun ruhu, ne de olsa Fransız Devrimi ruhudur. *"Her şeyin siyasetten kaynaklandığını görmüştüm"* diyen oydu. Bilgi / iktidar ilişkisini öne süren, *"bilgelerimizin doktrinlerinde budalalık ve hatadan başka bir şey göremedim, toplumsal düzenimiz baskı ve sefaletten ibaretti,"* diyen de oydu. Ve, son olarak, toplumu, her biri kendi bireyliğine sahip olan bütün kadın ve erkeklerin özgürlüğüne ve eşitliğine olanak tanıyacak biçimde dönüştürmeye yönelik devrimci arzunun temeline dönüşecek olan, Rousseau'nun yaratmaya yardım ettiği benliğin ta kendisiydi.

Dolayısıyla, modern benliğin, özne olarak benliğin doğuşu, insanlığa boyun eğdirmekte seçkin bir yer alır ve bu boyun eğdirme karşısında, kadınların ve erkeklerin kendi insanlıklarını yeniden talep etme arayışını oluşturan modern mücadelelerin doğuşunda çok önemli bir yer tutar.

Foucault, Freud ve Benlik Teknolojileri

Patrick H. Hutton*

* Tarih profesörü. Vermont Üniversitesi'nde Fransız düşünce tarihi dersleri veriyor. "Historical Dictionary of the Third French Republic" in (Greenwood Press, 1986) editörü, "The Cult of the Revolutionary Tradition"ın (University of California Press, 1981) yazarı.

Foucault ile Freud'un "akıl"a yaklaşım yöntemleri taban tabana zıttır.

Michel Foucault'nun entellektüel serüveni, üzerinde çalıştığı konu başlıklarından pek de farklı değil. Her ikisi de beklenmedik dönemeçlerle ilerler. Foucault, akıl hastanelerinden hapishanelere, cinsel konulardan benliğe yönelik özen tekniklerine uzanan bir yelpazede tarihsel incelemeler yapar. Gene de, bu tarihsel yolculuğun içinde bir yerlerde, insan zihninin oluşumu gibi, Foucault'nun Sigmund Freud'la ilişkisini düşündüren bir patika akar durur.

Foucault, Freud'un çalışmasının önemini hiçbir zaman derinlemesine tartışmadı. Freud'a ilişkin değinmeleri dağınık ve genellikle dolaylı göndermelerden oluşur.(1) Bununla birlikte, Foucault'nun çalışması, Freud'un dile getirilmeyen varlığıyla yüklüdür. Bütünlüğü içinde ele alındığında, Foucault'nun yazarlığı, Freud'a bir yanıt gibi yorumlanabilir, zira "akıl"a yaklaşım yöntemleri taban tabana zıttır.

Freud, "psike"nin iç işleyişini araştıran bir yöntem sunar. Foucault ise bizatihi bu yöntemin yüzyıllardan beri zihni dışsal olarak biçimlendiren kadim bir öz-biçimlendirme tekniği olduğunu göstermeyi hedefler.

Foucault, "psike" kavramımızın, "psike"nin gizlerini araştırmak için, kim olduğumuza ilişkin gerçeği bize gösterecek saklı bilgiyi ona açıklattırmak için, kullandığımız teknikler tarafından şekillendirildiğini ileri sürer. Tarihsel bir perspektiften bakıldığında, psikanaliz, bu girişime sonradan yapılan bir katkı, benliğe yönelik özen tekniklerinin uzun fakat intizamsız, sebatsız silsilesinin bir ürünüdür.

Foucault'ya göre, 20. yüzyıldaki Batı kültürünün zihin hakkındaki egemen yaklaşımı istisnaî bir durumdur. Fo-

Freud, şairlerle din bilginlerinin inhisarında olan insan ruhunun gizemlerini, bilimsel kavrayışın alanına sokmak istiyordu.

ucault, tarihsel psikolojiye "psikanalitik olmayan" perspektiften yaklaşan ve sayıları giderek artan tarihçilerle aynı safa koyar kendisini. "Psike" sorununu, "psike"nin içiçe geçtiği toplumsal ve kültürel güçlerce tanımlanması açısından ele alan yeni "kolektif zihniyet" tarihçileriyle Foucault'nun tarihsel araştırmaları arasında pek çok ortak yön vardır.

Zihniyet tarihçileri, bireysel zihnin içine iyice gömüldüğü kolektif psikolojik ortamı yaratan maddi çevre, toplumsal adetler ve dilin kullanımını, bu ortamı yaratma yollarını araştırırlar. Onlara göre, "psike"nin teşkilatı, kültürel örf-adet-gelenek-görenek şebekesinin teşkilatı ile içiçedir.

Kültürün oluşumu yaratıcı bir süreç olduğu kadar, kuralcı, hükümran bir süreçtir. Kelime haznemiz ve içinde hareket ettiğimiz kurumlar kalıplar oluşturur, sınırlar çizer, yaratıcı çabanın müstakbel istikametini belirler. Bu nedenle, kültürel gelişme dolaylı olarak kültürel zorlama ve baskı anlamına gelir. Freud'un psikanaliz teorisiyle incelediği "bastırma", onun bu teoriyi oluşturduğu ortamın ürünüdür. Freud, psikanaliz teorisini, 20. yüzyılın başlarındaki karmaşık uygarlığa empoze edilen katı, şiddetli toplumsal taleplerin ve son derece ince ayrımlı psikolojik denetimlerin ortamında oluşturmuştur; "bastırma" teorisi bu ortamın ürünüdür. (2)

Buna rağmen, Freud'un teorisi, geleneksel olarak 19. yüzyıl sonlarının tıbbî sorunları ve daha küçük ölçüde de, 19. yüzyıl başlarının romantik felsefesinin "içgörüleri" ışığında yorumlanagelmiştir. (3)

Freud, önceden şairlerle din bilginlerinin inhisarında olan insan ruhunun gizemlerini, bilimsel kavrayışın ala-

Freud'a göre, oluşmuş bir benlik vardı, ancak bu benlik nisyanla maluldü.

nına sokmak istiyordu. Bu amaca ulaşmak için yarattığı psikanaliz teorisi, benliğin (ego), bilinçaltı tepilerin (id) özgür ifade yönündeki dürtüleri ile vicdanın (süperego) bunlardan feragat yönündeki talepleri arasındaki çatışmayla cebelleştiği üç parçalı bir modele dayanır.

Ego'nun kendi kimliğini "var kılma" kapasitesi, onun bu çelişen talepleri ayıklama ve hangisinin önemsenip hangisinin reddedilmesi gerektiğine ilişkin kararları alma yeteneğine bağlıdır.

İd'in ego'ya dayattığı içgüdüsel arzuların bastırılması, başlı başına bir toplumsal erdeme sahiptir. Zira, reddedilen tepilerin enerjisi, yaratıcı ve toplumsal bakımdan faydalı bir girişim haline "yüceltilebilir".

Yitik bir benliğin arayışı

Ne var ki, bu tür çatışmalar kararsızlığa ve ego'nun otoritesini kabul ettirme kapasitesinin yıkımına da yol açabilir. Freud'a göre bunun çaresi, çatışmanın gizli kalmış kaynaklarını araştırmak, dolayısıyla ego'nun iktidarını yeniden kurabileceği koşulları keşfetmektir. (4)

Bu, yitik bir benliğin arayışıdır aslında. Freud'a göre, oluşmuş bir benlik vardı, ancak bu benlik sonradan büyük ölçüde unutulmuştu, "psike"nin hayatın başlangıç döneminde yaşadığı deneyimin sonucu olarak nisyanla malûldü.

Kişinin kimlik duygusu, psike'nin özgül deneyimleriyle, özellikle çocukluğa dair olan deneyimleriyle hesaplaşması aracılığıyla kurulan davranışsal kalıplarla şekillenir. Psike'nin geçmişteki deneyimlerle ilişki tarzı, onun bugünkü deneyimle ilişkisinin yönünü de belirler. Hesap-

Freud'a göre, kendini bilmek-tanımak, bilinçdışı zihnin hafızasından, acı veren deneyimlerin ya da çözülmemiş çatışmaların yitip gitmiş anılarını geri getirmek demektir.

laşma ne kadar erken olursa, etkisi o denli derin olacaktır. Dolayısıyla kişinin benlik duygusu, geçmişteki güçlü emsaller tarafından biçimlenir. (5)

Sorun, psike'nin çatışma çözme kapasitesinin, id'in içgüdüsel zevke, süperego'nun ise bunların reddedilmesine yönelik eşit ağırlıkta talepleri arasındaki çatışmayı kusursuz bir biçimde çözmeye asla yeterli olmamasıdır. Bu tür tercihlerle yüz yüze gelen insanoğlu kalıcı mutluluğa ulaşmayı ümit edemez. En fazla yapabileceği mutsuzluğu hafifletmek olabilir, çünkü insan doğası bertaraf edilemeyecek kusurlar barındırır. (6)

Hepimizin karşı karşıya kaldığı "acı veren tercihler" ve "bir sonuca varmayan çatışmalar", genellikle bilinçdışı zihinde bastırılır. Bunlar ego tarafından unutulur; bilinçdışı zihni rahatsız eden gizli, ama gene de aktif sorunlar olarak varlıklarını sürdürürler.

Psike, şimdiki zamanda, şu anda, yalnız geçmişinin çözülmemiş sorunlarıyla değil, bilinçli olarak kuşkulanmadığı başka şeylerle de kayıtlıdır. Dolayısıyla psike daima bir ölçüde sakatlanmış durumdadır, çünkü bilinçli kavrayışın önünde bilinçdışı sorunlardan oluşan engeller vardır.

Ego'nun bugünkü sorunlarla etkili bir biçimde baş edebilmesi, ancak geçmişteki bu gizli, çözülmemiş sorunların üstesinden gelmesiyle mümkündür. Bugün daha özgür bir eylem alanına yönelik arayış, ego'yu geçmişi üzerindeki gücünü yeniden kazanma arayışına zorlar. Bu arayış, bilinçli zihnin, psike'nin yaşam öyküsündeki biçimlendirici deneyimleri hatırlama kapasitesinin bir işlevidir. Bu nedenle, kendini bilmek-tanımak, bilinçdışı zihnin hafızasından, acı veren deneyimlerin ya da çözül-

Psikanaliz tekniği bir bellek sanatına benzetilebilir.

memiş çatışmaların yitip gitmiş anılarını geri getirmek demektir. (7)

Psikanaliz, Freud'un, bilinçdışı zihni, gizli tarihini ortaya koymaya, bilinçli zihnin eylemlerini bilinçdışı olarak harekete geçiren ya da felç eden doyurulmamış arzuları ya da çözülmeyen çatışmaları bilinçli zihne "açmaya" zorlamak için geliştirdiği bir yöntemdi.

Bu bilginin, hafızaya yeniden kaydedilmesi, egoya –sakatlığının gizli kaynağını göstermek yoluyla– eski gücünü kazandırır. Geçmiş deneyimlerle bugünkü algılamalar arasındaki devamlılığın bilinç düzeyinde farkına varmak, ego'yu güçlendirir. Bilinçdışından elde edilen bilgi, ego'ya kimliğinin yitik boyutlarını onarma olanağı verir. Bu şekilde elde edilen benlik bilgisi, kişinin bugünkü sorunlarıyla daha gerçekçi biçimde başa çıkma gücünü arttırır. (8)

Bu bakımdan, psikanaliz tekniği bir bellek sanatına benzetilebilir. (9) Psikanaliz, bilinçdışı zihinden geçmiş deneyimlerin unutulmuş anılarını geri getirmek için bir dizi yöntem kullanır: Düşüncelerin serbest çağrışımı, düşlerin anlatımı, şakaların ve dil sürçmelerinin analizi. (10) Aslına bakılırsa, Freud, beyinde organik bir sakatlığa yol açmayacak olsa, yaşam deneyimimizin tüm anılarının bilinçdışı zihnin arşivinden çağrılabileceğine inanıyordu. (11)

Ne var ki, bilinçdışı zihin gizlerinden kolay kolay vazgeçmez; analistin rolünün önemi de buradadır. Psikanaliz tekniği aracılığıyla geçmişten çağrılan anılar, geçmiş deneyimlerin saydam görüntüleri değildir. Bu anılar, bilinçdışı zihin tarafından kopuk kopuk imgeler halinde serbest bırakılır ve çekip çıkarıldıkları kapsamlı kalıbı

Başarıyla yürütülen bir psikanaliz, geçmişteki ve bugünkü deneyimler arasındaki kopuk bağlantıları yeniden kurabilir, böylece psike'nin kimlik bütünlüğünü onarabilir.

anlamak istiyorsak, bunları yorumlamamız gerekir.

Kimi zaman bilinçdışı zihin, dayanılamayacak kadar acı verici unutulmuş deneyimlerin bilinçli kabulünü savuşturmak için, zararsız ikame anılar ya da perdeleyici anılar çıkarır ortaya. (12) Analistin görevi, hatırlanan anıların anlamını çözmektir. Ancak büyük bir beceri sayesinde, öznesine bilinçdışı zihinden anıları çekip çıkarttırabilir ve ancak büyük bir algılama gücüyle bunların anlamını doğru yorumlayabilir. (13)

Başarıyla yürütülen bir psikanaliz, geçmişteki ve bugünkü deneyimler arasındaki kopuk bağlantıları yeniden kurabilir, böylece psike'nin kimlik bütünlüğünü onarabilir. Analiz vasıtasıyla, ego psike'nin yaşam öyküsünün içeriğinin daha bir farkında olur. Bu bilgi sayesinde, benliğin iktidarı yeniden kurulur. (14)

Freud'un amacı terapötik olmakla birlikte, bizi psike'nin kendi iç işleyişinin çelişkileri yüzünden kapana kısıldığı duygusuyla bırakır. (15) Yazgılarımız, zihinlerimizdeki drama tarafından biçimlendirilir.

"Psike" nasıl oluşur?

Foucault psike sorununa tam aksi istikametten yaklaşır. Başlangıçta asıl ilgisini çeken, zihnin iç işleyişi değil, son 300 yılı aşkın zamandır zihnin irdelenmesini hızlandırmış olan akıl hastanelerinin doğuşudur. Foucault'nun erken yazarlık döneminin tamamı, zihnin yapısının biçimlendirildiği dışsal otorite yöntemleriyle ilgiliydi.

Ona ilk ün kazandıran deliliğin tarihine ilişkin incelemesinde, genel kabul gören akıllı / deli tanımının 18. yüzyılda akıl hastanesi yöneticilerinin "uyumsuz" davra-

Foucault'ya göre, psike, modern toplumun daha disiplinli bir benlik kavramına duyduğu ihtiyacı karşılamak üzere kamusal otorite tarafından zihinlerde oluşturulan bir soyutlamadır.

nışın üstesinden gelme çabalarından nasıl doğduğunu ele alıyordu. [16] "Deliliğin Tarihi"ni (1961) izleyen "Kliniğin Doğuşu" (1963), [17] ve "Hapishanenin Doğuşu" (1975), [18] adlı çalışmalarında, "kamuoyunca "kabul edilebilir" addedilen davranış kalıplarına meydan okuyan davranışları tasnif eden, üretilen bir "tipler yelpazesi"ne yerleştiren ve bir dizi kuruma –tımarhaneler, hastaneler, hapishaneler ve diğer tecrit yerleri– havale eden bir yönetimin nasıl dallanıp budaklandığını keşfe çıktı.

"Egzantrik"ten "müsamaha edilemez"e

Foucault'ya göre, genellikle "Aydınlanma" olarak adlandırılan "Klasik Çağ"ın ayırt edici özelliği, entellektüel özgürleşmeye olan inançtan ziyade, insan davranışını disipline etme kararlılığıdır. Tımarhane, egemenlik tekniklerinin empoze edildiği daha büyük bir kurumsal aygıtın parçasıydı. Tımarhanelerle, önce beden, ardından zihin kamusal teftişe tâbi tutuluyordu. Normal davranışın tiplerinin ve sınırlarının çok ayrıntılı sınıflanmasıyla birlikte, zihnin kamusal bir tanımlaması şekilleniyordu.

Bu nedenle, Foucault'nun erken yazarlık dönemi, sözcüğün Fransızca anlamıyla, "denetleme işlevi"ne (policing function) yönelik bir araştırmayı temsil eder: İnsan ilişkilerinin kamusal ve kısmen-kamusal aracılar tarafından disipline edilmesi. [19]

Foucault'nun denetleme sürecine ilişkin tezi, onun bir soyutlama olarak psike'yi kavrayışının anahtarıdır. Foucault'ya göre, psike, modern toplumun daha disiplinli bir benlik kavramına duyduğu ihtiyacı karşılamak üzere kamusal otorite tarafından zihinlerde oluşturulan bir so-

Modern tarihin akışı içinde, daha önceleri kayıt altına alınmamış insan davranışı alanlarına bir "denetleme gücü" davetsiz olarak girer...

yutlamadır. [20] Foucault, zihnin modern çerçevesinin "denetleme süreci" aracılığıyla şekillendiğini ileri sürer.

Denetleme süreci, insan davranışına neyin uygun olduğu konusunda her zamankinden de kesin tanımlamalar gerektiren bir zihniyetin gelişmesine hizmet eder. Foucault'nun akıl hastaneleri üzerine araştırmaları, modern tarihin akışı içinde, daha önceleri kayıt altına alınmamış insan davranışı alanlarına bu tür bir "denetleme gücü"nün nasıl davetsiz olarak girdiğini ve yayıldığını göstermeyi amaçlar. [21]

Delilik üzerine kitabında Foucault, Ortaçağ'da yalnızca "egzantrik" olarak kabul edilen bir davranışın, 16. yüzyıla gelindiğinde "utanç verici" olarak addedildiğini ve sonunda, 18. yüzyılda "müsamaha edilemez" diye değerlendirildiğini göstermeyi amaçladı. [22]

Foucault'ya göre, aklî denge / aklî dengesizlik nosyonu, tarihsel bir tanımdır ve "uyum" konusundaki taleplerinde o güne kadar hiç görülmediği biçimde ısrarcı bir süreç tarafından empoze edilmiştir.

Foucault, bu denetleme sürecinin zorlayıcılığının, insanî etkinliğin düzenlenmiş ve düzenlenmemiş alanları arasındaki sınırları belirlemeye, böylece bu tür etkinliği ikili zıtlıklar açısından yorumlayan bir zihniyet yaratmaya yönelik olduğunu belirtir: akıl sağlığı ve delilik, sağlık ve hastalık, meşru ve suçlu davranış, yasal ve gayrımeşru aşk. [23]

Foucault, insan davranışı daha önceleri böyle sınıflandırılmadığına göre, bu gibi ayrımların tarihsel olarak geliştirildiğini ileri sürer. Meşruiyet sınırlarını tanımlamak, ancak söz konusu davranışın kamusal araştırmaya tâbi olmaya başlamasından sonra gerekli hale gelir.

Deli de, mahkum da genel anlamda toplumun davranışsal normlarına uyulması için yapılan bir ritüelin aktörüne dönüşür.

Foucault'nun genişleyen denetleme güçleri şebekesine ilişkin tezi, Freud'un bastırma kuramından biraz farklıdır. Freud'un yorumunda denetleme sürecinin vurgusu baskı üzerindeyken, Foucault'nunki üretkenlik üzerindedir.

"Ekonomi politik"

Belirli etkinlikler denetleme süreci tarafından dayatıldığına göre, bunlara ilişkin kuralların geliştirilmesi ile bunlara karşı koyma, birbiriyle olan ilişkilerinin sarmallanan tanımlamalarında diyalektik olarak birleşir.[24]

19. yüzyılın akıl hastaneleri ile hapishaneleri üzerine iki kitabında da, Foucault, denetleme sürecinin geçerliliğinin onaylanması bakımından "katılım"ı sağlamak için mahkum ya da hastaların nasıl ayartıldıklarını gösterir. Deli, etkin bir biçimde tedavi aramak yoluyla, zaafından kurtulmaya teşvik edilir.[25] Kendi rehabilitasyonunu üstlenmesi konusunda mahkuma çıkışılır.[26] Deli de, mahkum da genel anlamda toplumun davranışsal normlarına uyulması için yapılan bir ritüelin aktörüne dönüşür.

Foucault, bu süreç aracılığıyla, insan davranışının olumlu bir ekonomisinin belirlendiğini ileri sürer. Foucault'nun denetleme süreci kavramında "ekonomi", insanların ilişkilerini tanımlamalarını sağlayan dilsel ve kurumsal biçimlerin üretimidir.[27] Bu anlamda, denetleme süreci, insanoğlu olarak temel etkinliğimizin kamusal bir ifadesidir: İnsan doğasına ilişkin anlayışımızı şekillendiren söylem ve eylem biçimlerinin oluşturulması. Kendi kendimizi sözcüklerimizin ve edimlerimizin bi-

çimlerinde tanımlarız. İnsanî doğamız, öz-çözümlemeyle keşfedilmesi gereken gizli-saklı bir gerçeklik değil, kim olduğumuza ilişkin kamusal tanımlar vermek üzere seçtiğimiz biçimlerin toplamıdır.[28]

Demek ki, Foucault'ya göre, insan doğası diye bir şey yoktur. Her kuşak, insanlık durumunu kavrayışını açıklamak, izah etmek üzere bir takım kategoriler oluşturma görevini üstlenir ve arkasında dilsel ve kurumsal yapıntılar bırakarak tarih sahnesinden çekilir.

Foucault'nun ilgisini çeken, bu yapıntıların geçmiş kuşaklar için taşıdıkları anlamlardan çok, elden çıkarılan bu sistemlerin silsilesidir. Dolayısıyla yöntemini arkeologlarınkine benzetir: Onlar da geçmişin yadigârlarını kazıp yeryüzüne çıkarır ve bunları olumlamaları gereken soyut değerlerden çok pratik kullanımları açısından sınıflandırır.[29]

Değişen - değişmeyen

Kaldı ki, her çağın seçtiği sınıflandırma biçimleri, bilgiden çok iktidar kaygılarına dayanır.[30] Foucault'nun ilgisi, kuşaklar dizisinin gözde değerlerine değil, daha çok, bu tür değerlerin sunulduğu formalitelere yönelir. Denetleme sürecinin amansız yayılışının izini sürerken, bunu meşrulaştırmak için geliştirilen sudan argümanların istikrarsızlığına işaret eder.

Denetleme sürecini yürütmesi amaçlanan dilsel ve kurumsal yapılarda bir süreklilik bulunmasına rağmen, zaman içinde süreçteki ani değişiklikler için mazeretler ileri sürülmüştür. Söz gelimi, sapkın davranışın tecriti konusunda önerilen meşrulaştırmalar, Ortaçağ'dan gü-

Kamusal yetkililer, toplumsal disiplin açısından genel kurallar belirleme arayışına girdiklerinde, tecrit söylemi akıl hastanesinin duvarlarının ötesine ulaşır.

nümüze değin dönem dönem yeni baştan ele alınmış, dinsel sözcük dağarcıkları yasal dağarcıklarla ikame edilmiş, bunlar da yerlerini tıbbî ve psikolojik terminolojiye bırakmışlardır.[31]

Foucault, açıklamaların değişmiş olabileceğini, fakat insanî davranışı ölçüp biçecek ve sınırlayacak yapıları yaratma sürecinin değişmediğini savunur. Deli ile bakıcı, mahkum ile gardiyan, suçlu ile sosyal hizmetli, hepsi de, kuralları tecrit gerekliliği çevresinde filizlenen, tomurcuklanan ve olgunlaşan bir oyunun oyuncularıdır. Sonunda, kamusal yetkililer, toplumsal disiplin açısından genel kurallar belirleme arayışına girdiklerinde, tecrit söylemi akıl hastanesinin duvarlarının ötesine ulaşır. [32]

Kamusal otoritenin kullandığı denetleme teknikleri konusundaki açıklamalarda belirleyici kopukluklar olduğu önermesi, bir tarihçi olarak Foucault'nun yönteminin ayırt edici niteliğini oluşturur.[33] Düşünce tarihçileri tipik olarak düşüncelerin değişimi ve yayılmasındaki devamlılıkları vurgularken, Foucault, Batı uygarlığının kılavuz ideallerindeki ani kopmalara dikkati çeker.[34] Foucault'ya göre, süreklilikler ideallerin kendisinde değil, onları hayata geçirmek amacıyla belirlenmiş stratejilerde aranmalıdır.

Aslına bakılırsa, denetleme teknikleri kimi zaman bir çağdan ödünç alınmış, bir sonraki çağda tümüyle farklı idealler adına, tümüyle ilişkisiz bir bağlamda yeniden kullanılmışlardır. Söz gelimi, 13. ve 18. yüzyıllar arasında, tımarhaneler cüzzamlılar için yapılmış evlerin yerini almıştır, ama her iki kurum da, toplumun bu iki çağda en çok çekindiği grubu tecrit eden yerler olarak hizmet etmiştir. Tımarhanede davranışın incelenmesi, 19. yüz-

Denetleme süreci, iktidarı seferber etmeye yönelik derin bir ihtiyaçtan kaynaklanıyor...

yılda gittikçe daha rafine bir hale geldiğinde, akıl hastanesi her biri farklı teorik bir meşrulaştırmaya sahip bir dizi daha da uzmanlaşmış kuruma ayrılmıştır. Ama bu akıl hastanelerinin tümü, nüfusun inatçı, isyankâr kesiminin kontrolünün, bunlar için önerilen tedavi amaçlarının önüne geçtiği bir denetleme aracının parçalarıydı.[35]

Nietzsche'nin izinde

Foucault'ya göre, denetleme süreci iktidarı seferber etmeye yönelik derin bir ihtiyaçtan kaynaklanıyordu.[36] Bu noktada 19. yüzyıl sonlarının bir düşünüründen, Friedrich Nietzsche'den etkilenmiş olduğu açıktır.

Foucault, Nietzsche gibi, davranışımız üzerine bir yapı oluşturma ihtiyacımızın, bu tür bir otoriteyi meşrulaştırmak ya da açıklamak için kullandığımız anlamlardan ayrı olarak var olan iktidar arzusundan kaynaklandığına inanır.[37]

Bu süreçte, bilme ve yapma arasındaki dolaysız örtüşme yadsınır. Böylece, gerek Foucault, gerek Nietzsche, insanî etkinliği gerçekleştirmek üzere başvurulan teknikler arasındaki bağlantıların izini sürmek için bu etkinliğe yüklenen anlamları parantez içine alır.[38]

Foucault, bu bağlantıların izini tarihsel değil, jeneolojik olarak sürme konusunda da, Nietzsche'yi izler.[39] Foucault'nun, Nietzsche üzerine bir makalede açıkladığı gibi, düşünce tarihçisi, teorik bir bakış açısını açıklamak için, onun entellektüel kaynaklarının iç yüzünü araştırır. Niyeti, bu bakış açısının en eski kavramsallaştırmasına dönmek, ardından, bugünkü formülasyonuna yol açan

Modern çağın en önemli devrimi cinsellik üzerine söylemin genişlemesi olmuştur.

değişikliklerin sürekli anlatısını yeniden kurmaktır.

Jeneolog ise bunun tersine, oluşum başlangıcını aramaksızın, bugünden geriye doğru entellektüel soy çizgisinin izini sürmek peşindedir. Foucault, eylem biçimlerinin teorik açıklamalarını yalnızca birer rasyonalleştirmeden ibaret olarak gördüğü için, bugünkü söylem tarzlarımızın jeneolojik soy çizgisi çoğunlukla beklenmedik biçimde önceki emsallerden meydana gelir.

Düşünce tarihinin değişken ve genellikle mantıksız çizgisi üzerindeki vurgusunda, Foucault tıpkı kendinden önceki Nietzsche gibi, Batı uygarlığı tarihini birleştiren bir entellektüel devamlılık bulunduğu anlayışına meydan okur.[40] Foucault, tutarlı entellektüel sistemlerin yıkıcısıdır; bunu karşıt savlarla dolaysız saldırı yoluyla değil, bu sistemlerin atalarını, titizlikle ve derinlemesine parçalarına ayırmak ve böylece entellektüel soy çizgilerinin kökenine ilişkin iddiaların sahte olduğunu ortaya çıkarmak yoluyla yapar.[41]

Foucault'nun, denetleme sürecinin insanî deneyimin düzenlenmemiş alanlarına girmek için zorlayıcılığına ilişkin tezi de, akıl hastaneleri üzerine önceki çalışmalarıyla cinsellik üzerine sonraki çalışmaları arasındaki bağlantıyı akla getirir.[42] Çıkış noktası, cinsel davranış ile bunda neyin uygun olduğuna ilişkin açık tartışma arasındaki sınır çizgisidir.

Foucault'ya göre modern çağın en önemli devrimi cinsellik üzerine söylemin genişlemesi olmuştur. Foucault, delilik ve suçluluk gibi, seksin de, kamusal gözetime tâbi olduğu için, onu yönlendirmeye çalışan bir tartışmayla sınırlandırılmış hale geldiğini ileri sürer. 20. yüzyılın cinsel devriminin, cinsel davranışlara müsamaha göster-

Meşru ve gayrimeşru cinsel davranış kodlarını belirlemek yoluyla, cinselliğin zapt-ı rapt altına alınması hedeflenir.

mekten çok, cinsellik üzerine tartışmanın genişlemesiyle ilgisi olduğuna inanır. Bu tartışma, özgürleşmesi adına seksi anlaşılır hale getirmek iddiasındadır; gene de, cinsel davranış teknikleri sınıflandırmasında üstü kapalı olarak zorlayıcıdır.[43]

Cinsellik bilgisi - benlik bilgisi

Bu tür bir tartışma, meşru ve gayrimeşru cinsel davranış kodlarını belirlemek yoluyla, cinselliği zapt-ı rapt altına almayı hedefler. Foucault, başlangıçta heteroseksüellikte odaklanan bir söylemin, 19. yüzyılın akışı içinde otoerotizm, homoseksüellik, doğum kontrolü ve soy ıslahı gibi periferik cinsel olguları kuşatacak şekilde nasıl genişlediğini gösterir.[44]

Foucault, cinselliğin denetlenmesinin, delilik ve suçluluğun denetlenmesinden çok daha fazla özdenetim tekniklerine dayandığını vurgular. Bu nedenle, Foucault'nun "Cinselliğin Tarihi"nin birinci cildi, dışsal otoritenin zihni yönetmesini sağlayan tekniklere ilişkin araştırmasından öz-yönetim tekniklerine ilişkin araştırmalarına bir geçiş çalışması olarak görülebilir.[45]

Bu geçiş, Foucault'nun iktidar ve bilgi arasındaki ilişkiyi kavrayış biçimini gündeme getirir. Cinsellik hakkındaki söyleme ilişkin çalışmasında, cinsel sorunlarda özdenetime dayanan bir disiplinin zihinlere yerleştirilmesinin, benlik bilgisini aramak için nasıl bir zorunluluk yarattığını göstermek ister.

17. yüzyıl Katolik günah çıkarma uygulamalarında başlayan ve 20. yüzyılda psikanalizle süren cinsel davranışımızın gözetim altına alınması, kendi kendimizi daha iyi

Cinselliğimizi anlamlandırmamız, modern çağda, kim olduğumuza ilişkin gerçeği keşfetmenin bir yöntemi olarak düşünülür.

anlamanın bir aracı olarak görülmeye başlandı.[46] Öne sürülen amaçlarındaki büyük farklara rağmen, gerek Katolik günah çıkarma tekniği, gerekse Freudçu psikanaliz tekniği, cinselliğin insan doğasındaki öneminin altını çizer.

Bu modern öz çözümleme tekniklerinde, herkes cinsel davranışını gözlemek, izlemek zorunda olduğuna göre, cinsellik bilgisi ile benlik bilgimiz birbiriyle gittikçe daha yakından ilişkili hale gelir. Foucault, cinselliğimizi anlamlandırmamızın, modern çağda, kim olduğumuza ilişkin gerçeği keşfetmenin bir yöntemi olarak düşünüldüğünü belirtir. Kendimize ilişkin aradığımız gerçek, öz denetim gücüyle bütünleştirdiğimiz bir gerçektir.

Modern çağda cinsel uygulamalarla ilgili tartışma, cinselliği her zamankinden de ince ayrımlarla belirlenmiş kısıtlı sınırlar içinde tanımlamış olduğu için, ironik bir biçimde, bizatihi bu sınırlar, yasaklanmış ya da açıklanamayan cinselliğin saklı anlamını keşfetmek yönünde bir sınır ihlâlini tahrik etmektedir.[47] Bu arzu, cinsel davranışa ilişkin kararlarımızda bize yüklenen özsorumluluğun ağır yüküyle birlikte, kim olduğumuzu anlama girişimlerimizin sıradışı önem kazanmasına neden olmaktadır.

Bu nedenle Foucault'ya göre, bize kendi kendimiz üzerinde iktidar kazandıran şey, (Freud'un öğrettiği gibi) cinselliğimize dair bilgi değil, özbilgi arayışımızı kışkırtan cinselliğimiz üzerinde iktidar kurma yönündeki irademizdir. [48]

Foucault, cinsellik üzerine çalışmaya ilk başladığında, altı ciltlik bir dizi yazmayı düşünmüştü. 1984'deki ölümünden önce dört cildi tamamlamayı başarmasına karşın, bu arada ilerlediği yol üzerinde keşfettiği yeni bir

başlık üzerinde düşünmeye başlamıştı bile. [49] Cinsellik araştırmaları, onu psike araştırmalarına yöneltmiş; önünde, denetleme sürecinin doğasına ilişkin yeni bir ufkun açılmasını sağlamıştı.

Freud'un "kök"leri

Akıl hastaneleri üzerine ilk çalışmasında, vurgusu tümüyle kamusal otoritenin zihni yönetme çabalarında kullandığı egemenlik teknolojilerinde odaklanmıştı. Bunu izleyen cinsellik üzerine çalışması ona, denetleme sürecinin zorlayıcılığını daha da güçlendirmede, öz-yönetim teknolojilerinin ne ölçüde katkıda bulunduğunu göstermişti. Benlik teknolojilerine ilişkin son projesinde, bütün dikkati bireyin kendi davranışını izlemek yoluyla, denetleme sürecine katılması üzerine yoğunlaşır.

Foucault ile Freud arasındaki çatışmanın odaklandığı nokta da budur. Freud yaşamı boyunca, Fransızların psikanaliz teorisini ciddiye almaktaki isteksizliklerinden yakınmıştı. [50] Son yıllarda Freud'un öğretisi Fransız bilim camiasında çok daha yaygın bir kabul görmekle birlikte, Foucault, eski konumda kalmayı inatla sürdürmüştü –psikanaliz yöntemini tümüyle bir yana bırakmak değilse bile, en azından Freud'un onu formüle edişinin özgünlüğüne meydan okumak açısından. [51]

Freud, psikanaliz tekniğinin, bilinçdışı zihnin dinamiklerini keşfetmesi sayesinde ortaya çıkan yeni bir buluş olduğuna inanıyordu.

Gelgelelim, Foucault, Freud'un öğretisinin saklı köklerini ortaya çıkarmayı ister. Ve yaratıcı olmakla birlikte, çok uzun bir soy çizgisi olan öz-çözümleme araçlarını

Foucault, modern psikanalitik tekniklerle geçmişin öz-çözümleme uygulamaları arasındaki bağlantıları ortaya koymaya çalışır.

ödünç alan bir Freud koyar ortaya. Foucault, modern akıl hastanelerinin ilk örneklerinin izini sürerken, birbirlerinden teorik açıdan farklı olan modern psikanalitik tekniklerle geçmişin kurumlaşmış, kabul görmüş öz-çözümleme uygulamaları arasındaki bağlantıları ortaya koymaya çalışır.

Foucault, psikanalitik yöntemin, bugün tıp literatüründe kamufle edilen kadim bir "kendine yardım" devasından türediğini ileri sürer. Öz-çözümleme amaçları değişmiş, ama teknikleri değişmemiştir. Bütün bu teknikler, kendi davranışımız üzerinde iktidar kurma kapasitemizi artırma aracıdır.

Freud, psikanalizin geçmiş deneyimlerimizin yitik anılarını yeniden hatırlamamızı sağladığını vurguluyordu. Foucault'nun üzerine eğildiği konu ise, eski çağlarda geliştirilen ve daha sonra ıskartaya çıkarılan "kendine yardım" biçimlerini, psikanalizin kimi zaman kendisine mal etmesidir. [52]

Bu araştırmada, akıl hastanelerinin yönetiminde kullanılan egemenlik tekniklerini araştırırken geliştirdiği "arkeolojik" yönteme sadık kalır: Denetleme sürecinin, nasıl amacının kuramsal tartışmasının dışında geliştiğini gösterir.

Foucault'nun psikanalizin jeneolojisinin başlangıcı, onun cinsellik üzerine önceki tartışmasından sezilebilir; bu tartışmada Freud'un, Katolik kilisesinin işitsel günah çıkarma tekniklerini ve bu arada dinsel bir uygulama olan vicdan incelemesini tıbbî bir giysiye büründürme tarzına işaret eder. [53] Ne var ki, psike'nin biçimlenmesi üzerine sonraki araştırmalarında Foucault, bu benlik teknolojilerinin daha da eski bir selefe sahip olduğunu gös-

Öz-inceleme tekniklerinin kimileri, tam anlamıyla insancıl bir öz-çözümleme kavramı geliştirmiş olan Stoacılardan ödünç alınmıştı.

terir.

Freud, psike'nin yapısal oluşumunun izini, insan uygarlığının başlangıcındaki "primal" olaylarda nasıl sürdüyse, Foucault da bu son araştırma çizgisinde, daha önceki çalışmalarının tümünden daha derin bir geçmişe, 17. yüzyılın günah çıkarma uygulamalarına, 4. ve 5. yüzyılın Hıristiyan Roma İmparatorluğu'na, özellikle de manastır yaşamının kurallarla belirlenmiş rutinine uzanır.

Benliğin efendisi olmak...

Foucault, bu bağlamda kefaretin yalnızca bir günah çıkarma edimi değil, kefaretle ilgili çeşitli zorunlulukları olan uzun vadeli bir statü olduğunu açıklar: Nefsin köreltilmesi (bedensel istekleri bastırmak), dünyevî arzulardan kurtulmak için tefekküre dalmak, ruhanî yöneticiye mutlak itaat ve kefaret süresinin sonunda alenî günah çıkarmaya bir hazırlık olarak vicdanın incelenmesi. Bu ruhanî yöneticiler, benlik bilgisinin, onun cezalandırılmasından, yola getirilmesinden elde edilebileceğini öğretirlerdi. [54]

Ama Foucault, bu öz-inceleme ritüellerinin bile, daha da eski uygulamalardan geldiğini belirterek sürdürür sözünü. Bu tekniklerin birçoğunun tarihi, Hıristiyan uygulamasından daha geriye uzanır. Kimileri, M.S. 1. ve 2. yüzyıllarda, ayrıntılı bir öz-disiplin rejiminden farklı olmakla birlikte, tam anlamıyla insancıl bir öz-çözümleme kavramı geliştirmiş olan Stoacılardan ödünç alınmıştı. Dinsel inziva, meditasyon, arınma ritüeli ve bir akıl hocasına itaat gibi, sonraları Hıristiyan din adamları tarafından kullanılan uygulamalar, Stoacı öğretmenlerin tü-

Pisagorasçılara göre, benliğin efendisi olmanın bir yolu da, sükûtu ve dinleme sanatını öğrenmekti.

müyle farklı amaçlarla başvurdukları tekniklerdi.

Birçok Stoacının kuşkuyla bakmasına karşılık, rüyaların yorumu da antik çağda benliğe yönelik özenin son derece yaygın tekniklerinden biriydi. Zira, rüyaların hazırlanılması gereken bir geleceğin işaretleri olduğuna inanılıyordu. [55] Stoacı ideal, sonradan Hıristiyanlıkta olduğu gibi öz-yadsıma (benliğin yadsınması) değil, benliğe yönelik özendi. Stoacı tekniklerin amacı, kişinin bu dünyanın gerçeklikleriyle daha etkili bir biçimde baş edebilmesini sağlamaktı. Amaç, bu dünyaya hazırlanmaktı, "öteki" dünyaya değil. [56]

Ne var ki, Stoacıların benliğe yönelik özen için geliştirdikleri tekniklerin bile daha eski örnekleri mevcuttur. M. Ö. 4. ve 5. yüzyıllarda, Pythagorasçılar öğrencilerine düzenli bir yaşamın erdemlerini öğretiyor ve onları, benliklerinin efendisi olmanın bir yolu olarak sükûtu ve dinleme sanatını öğrenmekle yükümlü tutuyorlardı.

Aynı çağda Platon, "Alkibiades I" adlı yapıtında, Sokrates'in genç bir öğrencisini, yetişkinliğindeki kamusal yaşamın sorumluluklarına hazırlamak için, ona öz-özen yöntemini öğretişini aktarır. [57]

Foucault, öz-çözümleme tekniklerine yönelik jeneolojik sondajına bu hassas noktada son verdiği için, insan bu Pythagorasçı ve Platoncu yöntemlere, antik dünyadaki benlik teknolojilerinin gelişiminin kurucu örnekleri olarak bakmak eğilimi duyabilir. Ne var ki, Foucault bu uygulamaların soy çizgisinin daha da geriye götürülebileceğini ima eder. Foucault'nun iddiası şudur: Freud'un varolduğuna inandığına bir "başlangıç noktası" yoktur, sadece tarih öncesinin nisyanı içinde yitip gitmiş eski formülasyonlara uzanan bir nesep, soy, secere zinciri var-

Her gün yepyeni formülasyonlarla kendi kendimizi yaparız.

dır. [58]

Foucault, insanlığın kendini anlamaya yönelik çıkış noktasının, tarihsel zamanın varsayımsal bir başlangıcında değil, bugün başladığını öne sürer. Her gün yepyeni formülasyonlarla kendi kendimizi yaparız.

Benlik nedir?

Foucault, bu jeneolojik soy çizgisini geçmişe doğru ayrıştırmak (dekonstrüksiyon) yoluyla, Freudcu psikanaliz tekniklerinin, çeşitli entellektüel geleneklerden gelen ve kafalarında farklı farklı amaçlar taşıyan daha önceki çağların analistleri tarafından geliştirilen ve sonra unutulup giden benlik felsefelerinin araçları olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Foucault'nun yaptığı ayrıştırma sonucunda, psikanalizin soy kütüğünün ortaya koyduğu Freud, yeni bir yöntemin yaratıcısı değil, mucididir. Onun dehası, Batı uygarlığının geçmişteki toplumları tarafından kullanılan ve sonradan ıskartaya çıkartılan öz-çözümleme tekniklerini, tek bir tıbbî söylem teorisinde bir araya getirmiş olmasıdır.

Tıpkı bugünkü toplumumuzdaki terapistler gibi, bu eski pratisyenler de benliğe yönelik özeni ciddi ve takdire şayan bir amaç olarak görmüşler, ancak kendilerini etik ya da dinsel bir kelime haznesiyle ifade etmişlerdi. Foucault'nun Freud'a sorusu, onun neden selefleri gibi bir öz-özen (self-care) yöntemiyle yetinmeyip de, bu teknikler aracılığıyla benlik hakkındaki gerçeği keşfetmeye çalıştığıdır. [59]

Freud'un bu soruya yanıtı, kuşkusuz, psike hakkında

Benlik, benliğin doğasına dair teorilerden öte bir şey değildir.

neleri bilebileceğimize ilişkin tümüyle farklı bir kavrayışla bağlantılıydı. Freud, "dilin yorumsal sınırları ne olursa olsun, psike'nin, işleyişini nesnel olarak anlayabileceğimiz apayrı bir gerçeklik olduğu" karşılığını verecekti. [60] Psike kavrayışımız, onu betimlemek için başvurduğumuz imgelerle sınırlı olabilir. Ama, teorimizin yetersizliği, tanımlamaya çalıştığı objenin gerçekliğini azaltmaz. Yapmamız gereken, teorimizi psike'nin doğasına ilişkin gerçeğe daha çok yaklaşmamızı sağlayacak şekilde rafine etmektir.

Foucault ise benliğin, teorilerimizle betimlenecek bir nesnel gerçeklik olmadığını, aksine teorilerimiz tarafından fiilen oluşturulan öznel bir kavram olduğunu öne sürer. Benlik, denetleme sürecinin zorunluluklarının yarattığı mevcut bir söylem içinde sürekli olarak yeniden tasarlanan soyut bir yapıdır.

Foucault'ya göre, bu söylemin şeceresinin, soy kütüğünün izini sürdüğümüzde, şunu keşfederiz: Benliğin, onun doğasına dair teorilerden öte bir şey olmadığını. Benlik teorileri, zihnin üzerindeki iktidarın tanımlanması ve genişletilmesi için kullanılan bir tür "geçer akçe", tedavüldeki genel kanı gibidir.

Bu nedenle Foucault, Freud'un bilgi ve iktidar arasındaki ilişki hakkındaki önermesini ters yüz eder. Freud, bilginin nasıl kendimiz üzerinde iktidar kurmamızı sağladığını açıklamaya çalışmıştı. Foucault ise iktidarın bizim benlik bilgimizi nasıl şekillendirdiğini göstermeye çalışır.

Yaklaşımdaki bu temel fark, Freud ile Foucault'nun cinsellik konusundaki görüşlerini karşılaştırdığımızda ayan beyan hale gelir. Cinsellik, 20. yüzyılın dönümünde üzerinde pek tartışılmayan, konuşulmayan bir konuy-

Foucault, Freud'un aksine, cinsellik tartışmasının özgürleştirici olmaktan çok kısıtlayıcı gibi göründüğü bir çağda yazmaktadır.

du. Freud, çağdaşlarının, cinselliğin insanî motivasyonun temel bir kaynağı olduğunu kabul etmek konusundaki gönülsüzlüklerinin üstesinden gelmeyi amaçlamıştı. (61)

Freud'a göre, cinselliğin tartışılması, entellektüel aydınlanmaya giden önemli bir yoldu. İnsanî doğamıza ilişkin gerçek, büyük ölçüde cinselliğimizde temellenir; çünkü cinsel enerji (libido) insanî yaratıcılığın matrisidir. Cinsel enerji bilinçdışı psike tarafından depolanır ve kültürel girişim içinde yüceltilerek dönüştürülür. (62)

Bilincimizin "cinsel" olarak algılamadığı cinsel tepilerin tüm insan davranışını motive etme gücüne sahip olduğunu keşfetmemiz sayesinde, bugüne kadar kendi hakkımızda bilmediğimiz bir gerçeği, özgürleştirici bir gerçeği öğrenmiş bulunuyoruz.

Foucault ise, Freud'un aksine, seksin tâbi olduğu irdelemenin derecesi ve bu irdelemenin ima ettiği kamusal gözetimin derinliği nedeniyle, cinsellik tartışmasının kendisine özgürleştirici olmaktan çok kısıtlayıcı gibi göründüğü bir çağda yazmaktadır.

Bu nedenle, Foucault'nun ilgisi, insanî doğamızı anlamanın bir aracı olarak cinsellik hakkında konuşmak konusunda gittikçe artan zorunluluk duygumuzun, cinselliğe ilişkin söylemi denetleme sürecinin çağdaş sınırı haline getirmesine yönelmiştir. (63)

Cinselliğe ilişkin söylemin, bir öz-bilgi kaynağı olması ile iktidarın benlik üzerindeki bir gösteri alanı olması arasındaki ayrım, bu iki düşünür arasındaki çok daha kapsamlı farklılıklara işaret eder. Freud, temelde kökenlerle ilgilenir. Gelecekteki davranışın bir emsali olarak, deneyimin belirleyici gücü üzerinde durur. Bu tür emsal-

Foucault'ya göre insan doğası, bir biçim imalatçısı olan insani etkinlik vasıtasıyla inşa edilir.

ler, gerek kişisel gerek kollektif kimliğimizin oluşumunda mecburidir. [64]

İnsanlık durumunun paradoksu

Geçmiş deneyimler, psike'lerimizin yüzeyine silinmez bir biçimde kazınmıştır; bundan sonraki hayatımızda temel davranış motiflerini bu deneyimler oluşturacaktır. Bugünün eylemleri, geçmiş deneyimlerin bilinçdışı anılarının ışığında gerçekleştirilir.

Freud'a göre, insan doğası geçmiş deneyimlerin hatırlanmasıyla biçimlendirilir. Foucault'ya göre ise insan doğası, bir biçim imalatçısı olan insanî etkinlik vasıtasıyla inşa edilir.

Aslına bakılırsa, Foucault'ya göre, geçmiş deneyimler, insanların onları sınıflandırmak üzere yarattığı formüllerin labirentinde kaybolur. Foucault, kimliğimizi keşfetmenin yolunun, Freud'un söylediği gibi davranış emsallerinin özgün anlamını kavramaktan değil, deneyimlerimizi sonu gelmeyen bir biçimde incelediğimiz, değerlendirdiğimiz ve sınıflandırdığımız biçimsellikleri ayrıştırmaktan, dekonstrüksiyona tâbi tutmaktan geçtiğini ileri sürer.

Freud, geleceğe yönelik noktalar olarak, dönüp başlangıçtaki deneyime bakar. Foucault'nun bakışı ise bugün üzerinde sabit kalır. Freud, geçmiş deneyimimizin bugünkü yaşamlarımızı nasıl biçimlendirdiğini sorar. Foucault'nun sorusu ise "gerçeği, neden yaşam deneyimlerimizi disipline etmeyi amaçladığımız resmî, biçimsel kurallarda aradığımız"dır.

Freud'un geçmişe bakışı, hatırlamanın altını çizer. Fo-

Bizler, ironik olarak yaratıcılığımızı hapseden formlar yaratan varlıklarız.

ucault ise, tam tersine, insanlık durumunun paradoksu hakkındaki merkezî önermesini güçlendiren yineleme üzerinde durur: Bizler, ironik olarak yaratıcılığımızı hapseden formlar yaratan varlıklarız.

Bu yaratım ve kısıtlama kalıbı, aralıksız biçimde tekrarlanır. Foucault, geçmiş deneyimlerin bizi, Freud'un inandığı gibi, geriye çevrilemez bir biçimde yapılandırmadığını belirtir. Daha çok, sürekli olarak geçmiş yaratımlarımızı şimdiki yaratıcı ihtiyaçlarımıza uyacak biçimde yeniden biçimlendiririz.

"Kök"lere dönmek mi, secere çıkarmak mı?

Çocuk yetiştirme sorunu, iki düşünürün öz-kimlik (self-identity) oluşumuna yaklaşımları arasındaki bu farka iyi bir örnek oluşturur. Freud, kalıtımı vurgular. Ona göre, anne-babanın gerek doğrudan doğruya, gerekse genler aracılığıyla oynadığı rol, çok önemlidir. Kendimizi anlamak için, anne-babamızla olan ilişkilerimizi araştırmak, bilinçdışı zihinlerimizin derinliğindeki yapıların biçimlenmesindeki rollerini tespit etmek zorundayız.

Ne kadar bastırılmış ve unutulmuş olsalar da, bağlantılar gerçektir. Buna uygun olarak, en eski atalarımız, bize deneyimlerimizle başa çıkmamız için kurumsal emsaller miras bırakırlar ve bunlar bizi çok kapsamlı bir şekilde etkilemeyi sürdürürler. Söz gelimi, Freud, insanlığın kollektif belleğine böylesine yerleşen dinin çekiciliğinin pes etmez gücü karşısında hûşû duyuyordu. Freud'un gerek bireysel gerekse kollektif kimliklerimize yönelik arayışında, kökenlere eğilmesinin sebebi, emsalin bugünkü davranışımızı belirlemekteki sonsuz gücüne olan inancıydı. [65]

Kişinin kendi soy çizgisinin amaçsız, rastlantısal, kimi zaman da garip akışını görmek için, soyunun birkaç kuşaklık seceresini çıkarması yetecektir.

Foucault ise tersine, bugünden geriye doğru şecere çıkarır, jeneolojik soy çizgisinin izini sürer. Ona göre, çocuk yetiştirme belirleyici değil, rastlantısaldır. Kişinin kendi soy çizgisinin amaçsız, rastlantısal, kimi zaman da garip akışını görmek için, soyunun birkaç kuşaklık şeceresini çıkarması yetecektir.

Kişi Freud gibi, köklere dönmeye çalışırsa, kalıtımı ile bugünkü özlemleri arasındaki sürekliliği ortaya çıkarmayı umar. Ama Foucault, kişinin bu süreci ters yüz edip atalarının izini sürmesi halinde, çarpıcı kopukluklarla karşı karşıya geleceğini öne sürer.

Tıpkı çocukların kimi zaman anne-babalarından çok farklı yaşamaları gibi, bir kuşağın fikirleri kullanımının, bir önceki kuşak tarafından kullanımıyla pek az ilgisi olabilir. [66] Foucault, belirli bir çağın fikirlerine pek itibar etmez, çünkü entellektüel geleneğin biçimlendirici gücüne inancı yoktur. [67]

Son olarak, bu iki düşünür arasındaki fark, onların benlik teknolojilerine ilişkin kavrayışlarında kendini gösterir. Burada, belleğin kültürel önemi sorununu ele alırlar. Freud'un başlıca kaygısı, öz-bilgidir. Psikanaliz tekniklerinin, bizi bilinçdışı zihnin dibinden unutulmuş deneyimleri kazımak ve bunları bilinçli kavrayışın yüzeyine getirmek olanağı verdiğine inanır. Kişinin kendini tanıması, deneyiminin kökenlerine dönmesidir.

Bilinçdışını, geçmiş deneyimlerimizin gizlenmiş anılarını bilinçli zihne geri getirmeye zorlamak, özgürleştiricidir, çünkü buradan bizi biz yapan unutulmuş etkileri keşfederiz. Hatırlanan anılar, bizim geçmişle olan süreklilik duygumuzu yeniden kurar ve böylece bize kendimiz hakkındaki gerçeği gösterir.

Benlik arayışı, gelişigüzel güzergâhlardan ilerleyen ve nihai olarak açmazlarda sona eren zihinsel labirentte yapılan bir yolculuktur.

Freud'un benlik kuramı, bu yüzden kimliğin temeli olarak belleğin tarihsel öneminin altını çizer. Deneyimimizin yitik parçalarını hatırlamak üzere kökenlere geri dönmekle, bellek, geçmişimizle olan bağınızı yeniden kurarak, bizi bir kez daha bütün yapar.[68]

Perspektifi değiştirmek...

Foucault, Freud'un psikanalitik yönteminin kendimiz hakkında önemli anlamları ortaya çıkardığını kabul etmekle birlikte, bunların hiçbirinin bize tanımlayıcı bir kavrayış veremeyeceği kanısındadır. Benlik arayışı, gelişigüzel güzergâhlardan ilerleyen ve nihaî olarak açmazlarda sona eren zihinsel labirentte yapılan bir yolculuktur. Yol boyunca onarılan bellek parçaları, bize bu yolculuğun bütüncül anlamını yorumlamaya yönelik bir zemin sağlamaz. Anılarımızdan elde ettiğimiz anlamlar, değerleri kısa ömürlü, kısmî gerçeklerden ibarettir. [70]

Foucault'ya göre, psike bir arşiv değil, yalnızca bir aynadır. Psike ancak kendimizi betimlemek için uydurduğumuz imgeleri yansıtabildiğinden, kendimiz hakkındaki gerçeği bulmak için psike'yi araştırmak sonuçsuz bir çabadır. Bu nedenle, psike'ye bakmak, bir aynanın aynadaki imgesine bakmaya benzer.

Kişi kendisini, sonsuzluğa doğru gerileyen bir imgede yansımış olarak görür. Bakışımız, başlangıcımızdaki öze doğru değil, daha çok, benliğin önceden bırakılan imgelerinin anlamsızlığına yönelir.

Sonuç olarak, Foucault'ya göre benliğin anlamı, onu anlamak için kullandığımız yöntemlerden daha az önemlidir. Yüzyıllar boyunca insanların kullandığı ben-

Kim olduğumuzun, tıpkı geçmişte neye saygı duyduğumuzla olduğu gibi, bugün neyi onayladığımızla çok ilgisi vardır.

lik teknolojilerinde devamlılıklar buluruz. Psikanalizde aradığımız, çok önceleri günah çıkaran Hıristiyanların ve Stoacıların aradığı şeydir. Bu, bir benlik bilgisi değil, bir öz-özen yöntemidir.

Foucault'nun, geçmiş deneyimlerimizden çıkarılması gereken anlamlardaki kopukluklara ilişkin argümanı, bizi kişisel ve kültürel bellek yitimine mahkum mu ediyor? Foucault'nun amacı, geçmişi anımsamanın değerini ve önemini yadsımak değil, bu girişimimizdeki perspektifimizi değiştirmektir.

Geçmişi kavramamızın bize öğrettiği şey şudur: Yalnızca benimsememiz gereken süreklilikler yoktur, seçmekte özgür olduğumuz seçenekler de vardır. Kim olduğumuzun, tıpkı geçmişte neye saygı duyduğumuzla olduğu gibi, bugün neyi onayladığımızla çok ilgisi vardır.

Öz-anlama arayışı, sonu olmayan bir yolculuktur. Psike'lerimizin en derin kovuklarında bile, uyandırıldığı takdirde gerçek kimliklerimizi ifşa etmeyecek hiçbir deneyim yoktur. Ama bu tür bir bilgi arayışının kendisi, Freud'dan çok önceki uygulayıcıların öğrettiği benlik teknolojileri olarak, bir tür öz-özendir.

Foucault, işte bu yüzden, bizim bir anlam arayışına mahkum olduğumuzu belirtir: Bu yolculuk boyunca yarattığımız biçimlerle sürekli olarak yeniden kurulan insanî doğamızın anlamını arar dururuz. Anlamları ve değerleri yeni baştan yaratma sorumluluğu, ebedî bir görev olmakla birlikte, tüm insanî çabanın temelidir. Foucault'ya göre, gücümüzü açığa çıkaran bu tür yaratıcılık aracılığıyla gücümüz açığa çıkar ve kaderimizi belirleyen de onu iyi kullanma kapasitesimizdir.

Bireylerin Siyasal Teknolojisi

Michel Foucault

18. yüzyılın sonunda doğan soru şudur: Fiiliyatımız içinde, fiilî gerçekliğimiz içinde biz neyiz?

"Benlik Teknolojileri" diye adlandırdığım olgunun genel çerçevesi, 18. yüzyıl sonunda ortaya çıkan ve modern felsefenin kutuplarından biri haline gelen bir sorudur.

Bu soru, "Dünya nedir?", "İnsan nedir? ", "Gerçek nedir?", "Bilgi nedir?", "Bir şeyi nasıl bilebiliriz?" gibi, "geleneksel felsefe soruları" adını verdiğimiz şeyden çok farklıdır. 18. yüzyılın sonunda doğan soru, sanırım şudur: Fiiliyatımız içinde, fiilî gerçekliğimiz içinde biz neyiz?

Bu sorunun formülasyonu, Kant'ın yazdığı bir metinde mevcuttur. "Gerçek", "bilgi" ve saire hakkındaki eski soruların bir yana bırakılması gerektiğini söylemek istemiyorum. Aksine, bunlar, "gerçeğin formel ontolojisi" şeklinde adlandırabileceğim, son derece güçlü ve tutarlı bir çözümleme alanı oluşturur.

Ancak, felsefe yapma etkinliğinin yeni bir kutbunun oluştuğunu düşünüyorum. Bu kutbun belirleyici özelliği, kalıcı ve aynı zamanda sürekli değişen bir soru: "Bugün biz neyiz?" Ve öyle sanıyorum ki, kendimize ilişkin tarihsel bakışın, tefekkürün alanı da budur. Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, Frankfurt Okulu bu soruyu yanıtlamaya çalışmışlardır.

Burada yapmaya çalıştığım, bu geleneğe başvurarak, bu soruya düşünce tarihi ya da daha kesin olarak söylemek gerekirse, Batı toplumunda düşünce ve uygulamalarımız arasındaki ilişkilerin tarihsel çözümlemesi aracılığıyla, son derece kısmî ve şerhli bir yanıt vermek.

Çok kısa olarak belirteyim ki, delilik ve psikiyatri, suç ve ceza üzerine yaptığım araştırmalarla, bazı "öteki"leri –suçlular, deliler, vb.– dışlamak yoluyla kendi kendimizi

Kendimizi bir toplum olarak, toplumsal bir varlığın bir parçası olarak, bir ulusun ya da bir devletin parçası olarak görmemize yol açan sebepler neler?

nasıl dolaylı olarak oluşturduğumuzu göstermeye çalıştım. Şu anki çalışmam ise şu soruyu ele alıyor: Kimliğimizi, antik çağdan bu yana geliştirilen bazı etik benlik teknikleri aracılığıyla nasıl dolaysız bir biçimde oluşturduk? Bu seminerde araştıracağımız konu bu.

Araştırmak istediğim başka bir soru alanı da, bireylerin siyasal teknolojisi aracılığıyla, kendimizi bir toplum olarak, toplumsal bir varlığın bir parçası olarak, bir ulusun ya da bir devletin parçası olarak görmemiz.

Şimdi size benlik teknolojilerine değil, bireylerin siyasal teknolojisine ilişkin bir "genel bakış" vermek istiyorum. Kuşkusuz, ele aldığımız malzemenin, umuma açık bir ders için biraz fazla teknik ve tarihsel olmasından kaygılanıyorum. Umuma açık ders vermeye alışkın değilim; üstelik bu malzememin bir seminere çok daha uygun olduğunun da farkındayım. Ama bütün teknik niteliğine rağmen, bu malzemeyi sunmak için iki adet iyi nedenim var.

İlki, halkın ne düşünmek zorunda olduğunu az çok kâhin edasıyla söylemenin gösterişçilik olduğunu düşünmüşümdür hep. Tarihsel ve özgül malzemenin çözümlenmesinde sormaya çalıştığım sorulardan herkesin kendine göre sonuçlar çıkarmasını veya bazı genel fikirler edinmesini tercih ederim. Bunun herkesin özgürlüğüne karşı daha saygılı bir tavır olduğunu düşünüyorum, benim tavrım bu. Oldukça teknik bir malzemeyi size sunmamın ikinci nedeni ise şu: Umuma açık bir dersteki insanların, neden bir fakültenin amfisindeki insanlardan daha az zeki, daha az kabiliyetli ya da daha az eğitimli olmaları gerektiğini bilmiyorum. Öyleyse, bireylerin siyasal teknolojisi sorunuyla başlayalım.

"Katliama yolladıklarımıza uzun ve hoş bir yaşam vaadediyoruz. Hayat sigortası, bir ölüm emriyle bağlantılıdır."

1779'da, Alman yazar J.P. Frank'ın "System Einer Vollstaendigen Medicinische Polizei" adlı eserinin ilk cildi yayınlandı; bunu beş cilt daha izleyecekti. 1790'da son cilt yayınlandığında, Fransız Devrimi çoktan başlamıştı.

Fransız Devrimi gibi dillere destan bir olayı bu tanınmamış kitapla neden bir araya getiriyorum? Sebebi basit. Frank'ın yapıtı, modern devlette kamu sağlığı konusundaki ilk büyük sistemli programdır. Bu program, bir hükümetin hangi yiyeceklerin sağlığa yararlı olduğunu, uygun konutları, hıfzıssıhhayı ve halkın sağlıklı kalması için ihtiyaç duyduğu tıbbî kurumları, özetle bireylerin yaşamını geliştirmek için neler yapması gerektiğini gösterir. Bu kitap aracılığıyla, bireysel yaşama yönelik özenin, itinanın bu andan itibaren devletin bir görevi haline geldiğini görebiliyoruz. Aynı anda, Fransız Devrimi de, günümüzde ulusal ordularla yapılan ve büyük kitle kıyımlarıyla doruğa çıkan veya son bulan büyük ulusal savaşların da sinyalini verir.

Siyasal rasyonalitenin çelişkisi

İkinci Dünya Savaşı sırasında da benzer bir fenomen söz konusudur. Tarihte, İkinci Dünya Savaşı'ndakine benzer bir kasaplık örneği bulmak zordur ve tam da bu dönemde, bu anda sosyal güvenlik, kamu sağlığı ve tıbbi yardım programları başlatılmıştır. Beverigde programı da, bu dönemde düşünülmediyse bile, bu dönemde, tam bu anda yayınlanmıştır. Bu tür bir rastlantı, bir sloganla simgelenebilir: Katliama yolladıklarımıza uzun ve hoş bir yaşam vaat ediyoruz. Hayat sigortası, bir ölüm emriyle bağlantılıdır.

Siyasal yapılar veya büyük yıkım mekanizmaları ile bireysel yaşamın korunmasına yönelik kurumların birlikte varoluşu, anlaşılması güç ve bu yüzden araştırma gerektiren bir konudur.

Siyasal yapılar veya büyük yıkım mekanizmaları ile bireysel yaşamın korunmasına yönelik kurumların birlikte varoluşu, anlaşılması güç ve bu yüzden araştırma gerektiren bir konudur. Bu, siyasal aklımızın temel çelişkilerinden biridir. İşte üzerinde kafa yormak istediğim nokta, siyasal rasyonalitemizdeki bu çelişkidir. Kitle kıyımlarının, rasyonalitemizin mantıkî sonucu, olduğunu söylemek istemiyorum; devletin milyonlarca insanı öldürme hakkına sahip olması nedeniyle bireylerin korunmasıyla yükümlü olduğunu da kastetmiyorum. Kitle kıyımları ya da toplumsal korumanın ekonomik açıklamaları ya da duygusal motivasyonları olduğunu reddetmek peşinde de değilim.

Devletin varlık nedeni

Malumu ilâm ediyorsam da, beni bağışlayın: Bizler düşünen varlıklarız. Bu, öldürdüğümüz ya da öldürüldüğümüz zaman bile, savaştığımız ya da işsizler olarak yardım istediğimiz zaman bile, sosyal güvenlik harcamalarında kesinti yapıp savunma harcamalarını artıran bir hükümete veya ona karşı oy verdiğimiz zaman bile, düşünen varlıklar olduğumuz ve bunları yalnızca evrensel davranış kuralları temelinde değil, aynı zamanda tarihsel bir rasyonalite zemininde yaptığımız anlamına gelir.

İşte bu rasyonalite ve onun içinde gerçekleşen ölüm kalım oyununu, tarihsel bir bakış açısından ele almak istiyorum. Modern siyasal rasyonalitenin temel özelliklerinden olan bu tip bir rasyonalite, 17. ve 18. yüzyıllarda, "devletin varlık nedeni" genel düşüncesinin yanısıra, şu anda, çok özel bir anlamda "polis" adını verdiğimiz bir

Sözcüklere dikkat:
Devletin muhafazası,
devletin genişlemesi ve devletin mutluluğu.

dizi özgül yönetim tekniği aracılığıyla geliştirildi.

"Devletin varlık nedeni" ile başlayalım. İtalyan ve Alman yazarlara ait birkaç tanımı kısaca hatırlayalım. Bir İtalyan hukukçu olan Botera, 17. yüzyılın sonunda, devletin varlık nedenini şöyle tanımlar: "Devletleri biçimlendiren, güçlendiren, kalıcı kılan ve geliştiren araçların eksiksiz bir bilgisi."

Bir başka İtalyan yazar, Palazzo, 17. yüzyılın başlangıcında yazdığı "Hükümet ve Devletin Gerçek Varlık Nedeni Üzerine Söylev"de (1606) şunları söyler: "Devletin varlık nedeni, cumhuriyet içinde barışı ve düzeni nasıl kuracağımızı keşfetmemizi sağlayan bir kural ya da sanattır."

Bir Alman yazar olan Chemnitz de, 17. yüzyılın ortasında ("De Ratione Status", 1647), şu tanımı verir: "Tek amaçları devletin muhafazası, genişlemesi ve mutluluğu olan tüm kamusal konular, kurullar ve projeleri kapsayan belirli bir siyasal görüş." Sözcüklere dikkat: Devletin muhafazası, devletin genişlemesi ve devletin mutluluğu –"bu amaçla kullanılması gereken en kolay ve en hızlı araçlar."

Bu tanımlarda ortak olan bazı özellikleri gözden geçirelim. İlk olarak, devletin varlık nedeni, bir "sanat", yani, kimi kuralları olan bir teknik olarak görülüyor. Bu kurallar, yalnızca adet ve geleneklerle değil, belirli bir rasyonel bilgiyle de ilgilidir.

Bugünlerde "devletin varlık nedeni" ibaresi, bildiğiniz gibi, çok daha fazla keyfîlik ya da şiddet çağrıştırıyor. Ama, o dönemde, insanların kafasındaki düşünce, devlet yönetimi sanatına mahsus bir rasyonaliteydi. Bu özgül yönetim sanatı, gerekçesini nereden alır?

Aziz Thomas'a göre, gerçeğe ulaşmak için bir krala değil, bir öğretmene ihtiyacımız vardır.

17. yüzyılın başlangıcında kışkırtılan bu sorunun yanıtı, doğmakta olan siyasal düşüncenin ayıbıdır. Gene de, alıntıladığım yazarlara göre, yanıt son derece basitti. İnsanları yönetme sanatı, yönetilenin doğasına, yani bizzat devletin doğasına riayet etmesi şartıyla, rasyoneldir. Şimdi, böyle bir kanıtı, böyle bir klişeyi formüle etmek, aslında iki karşıt geleneği de yok saymak demektir: Hıristiyan geleneğini ve Machiavelli'nin kuramını.

Aziz Thomas'ın hükümet modeli

Hıristiyan geleneği, hükümetin temel olarak adil olması gerektiğini, yasalardan oluşan bütün bir sisteme saygılı olması gerektiğini ileri sürüyordu: İnsanî, doğal ve ilâhî yasalara.

Bu noktada, Aziz Thomas'a ait önemli bir metin var; Aziz Thomas, burada kralın hükümetini yönetirken, Tanrı'nın doğayı yönetme biçimini taklit etmesi gerektiğini belirtir: Nasıl Tanrı dünyayı yaratmışsa, kral da şehirler kurmalıdır; nasıl Tanrı doğal varlıkları nihaî amaçlara yöneltmişse, kral da insan için aynı şeyi yapmalıdır. İnsanın nihaî amacı nedir? Fiziksel sağlığı mıdır? "Hayır" der Aziz Thomas. Fiziksel sağlık, insanın nihaî amacı olsaydı, o zaman bir krala değil, bir doktora ihtiyacımız olurdu. Zenginlik midir? Hayır, çünkü bu durumda bir kral değil, bir vekilharç yeterli olurdu. Nihaî amaç hakikat mıdır? "Hayır" der Aziz Thomas, çünkü hakikate ulaşmak için bir krala değil, bir öğretmene ihtiyacımız vardır. İnsan, göksel bir saadet olan "dürüstlüğe" giden yolu açacak birine gereksinim duyar. Bir kral, insanı, doğal ve ilahî ereği olan dürüstlüğe yöneltmelidir.

Yeni yönetim sanatının amacı, prensin iktidarını güçlendirmek değil, devletin kendisini güçlendirmektir.

Aziz Thomas'ın rasyonel hükümet modeli, kesinlikle siyasal bir model değildir. Oysa 16. ve 17. yüzyıllarda insanlar devletin varlık nedenine başka değerler, fiilî hükümete rehberlik edecek ilkeler ararlar. İnsanın ilâhî ya da doğal ereklerinin ne olduğuyla değil, devletin ne olduğuyla ilgilenirler.

"Devletin varlık nedeni", başka bir çözümleme türüne de karşıdır. "Prens"te, Machiavelli'nin sorunu, miras ya da fetih yoluyla edinilmiş bir bölge ya da toprağın, iç ve dış hasımlara karşı nasıl elde tutulabileceğini belirlemektir. Machiavelli'nin analizi baştan sona prens ile devlet arasındaki bağı güçlendiren etkenleri saptamayı amaçlar; oysa 17. yüzyılın başında, devletin varlık nedeni kavramı ile gündeme getirilen soru, bu yeni bağımsız varlığın bizatihi varoluşu ve doğası, yani devletin ta kendisidir.

Devletin varlık nedeninin kuramcılarının Machiavelli'den uzak durmaya çalışmalarının nedeni, hem Machiavelli'nin o dönemde kötü bir şöhrete sahip olması, hem de Machiavelli'nin sorunsalında, kendi sorunsallarını yerleştirecek bir yer bulamamalarıdır: Zira, Machiavelli'nin sorunu devlet değil, prens-kral ile toprakları ve halkı arasındaki ilişkiler sorunudur. "Prens" ve Machiavelli'nin yapıtı hakkındaki bütün tartışmalara karşın, "devletin varlık nedeni" ifadesi, Machiavelli'nin kavrayışından tümüyle farklı tipte bir rasyonalitenin doğuşunda önemli bir kilometre taşıdır.

Bu yeni yönetim sanatının amacı, prensin iktidarını değil, bizatihi devleti güçlendirmektir.

Özetle, "devletin varlık nedeni" ne Tanrı'nın hikmetine, ne akla, ne de prensin stratejilerine atıfta bulunur.

Hükümet, ancak devletin gücü bilindiği zaman mümkündür: Ancak bu bilgiyle kalıcı olabilir.

Devlete, bizatihi onun doğasına ve rasyonelliğine atıfta bulunur.

Hükümetin hedefinin devleti güçlendirmek olduğu şeklindeki tez, modern siyasal rasyonalitemizin doğuşu ve gelişmesini izlemek açısından değinmemiz gerektiğine inandığım çeşitli düşünceleri ihtiva eder.

Bu düşüncelerden ilki, bir uygulama olarak siyaset ile bir bilgi olarak siyaset arasındaki yeni ilişkidir. Özgül bir siyasal bilgi imkanıyla ilgilidir. Aziz Thomas'ın gözünde, kralın erdemli olması yeterliydi. Platonik cumhuriyette, sitenin önderinin bir filozof olması gerekiyordu. Şimdi ise, tarihte ilk kez, devlet çerçevesi içinde başkalarını yönetecek kişinin bir politikacı olması, spesifik bir siyasal yeterliliğe ve bilgiye sahip olması gerekmektedir.

Siyasal aritmetik

Devlet, varlığını sadece ve sadece kendisine borçlu olan bir şeydir. Bir tür doğal nesnedir. Hukukçular onun yasal bir şekilde nasıl oluşturulabileceğini bilebilmek için uğraşsalar da, devlet doğal bir şeydir. Devlet, başlıbaşına bir düzendir, şeylerin kendilerine has düzenidir. Ve siyasal bilgi, devleti, hukukî tefekkürlerden, mülâhazalardan ayrı tutar. Siyasal bilgi insan hakları ya da insanî veya ilâhî yasalarla değil, yönetilmesi gereken devletin doğasıyla ilgilenir.

Hükümet, ancak devletin gücü bilindiği zaman mümkündür: Ancak bu bilgiyle kalıcı olabilir. Devletin kapasitesi ve bu kapasiteyi genişletme araçlarının bilinmesi gerekir. Benim devletimin rakibi olan öteki devletlerin kapasitesi ve gücü de bilinmelidir. Yönetilen devlet, öte-

Devlet, hükümetlerin izledikleri siyasete göre artabilecek ya da zayıflayabilecek bir dizi güçler olarak kavranır.

kilere karşı ayakta kalmalıdır. Bu nedenle, yönetmek, yalnızca genel akıl, sağduyu ve basiret ilkelerini yerine getirmekten fazlasını gerektirir. Özgül bir bilgi gerekir: Devletin gücü konusunda somut, kesin ve ölçülü bir bilgi.

Devletin varlık nedeninin karakteristik özelliği olan yönetme sanatı, bugün siyasal aritmetik adı verilen şeyin gelişmesiyle çok yakından ilgilidir. Siyasal aritmetik, siyasal liyakatın ima ettiği bilgidir. Bu siyasal aritmetiğin öteki isminin istatistik olduğunu gayet iyi bilirsiniz: Aslında hiçbir şekilde olasılığa değil, devlet bilgisine, farklı devletlerin karşılıklı güçlerinin bilgisine dayalı bir istatistiktir bu.

Devletin gerçek doğası

Devletin varlık nedenine ilişkin bu düşünceden gelen ikinci önemli nokta, siyaset ile tarih arasında yeni ilişkilerin doğmasıdır. Bu perspektife göre, devletin gerçek doğası artık çeşitli unsurlar arasında bir denge durumu olarak görülmez; bu dengenin kurulması ve sürdürülmesi için yalnızca iyi bir yasanın gerektiği yolundaki düşünce geçerli değildir.

Artık, devlet, hükümetlerin izledikleri siyasete göre artabilecek ya da zayıflayabilecek bir dizi güçler olarak kavranır. Bu güçlerin arttırılması gerekir, çünkü her devlet diğer ülkelerle, diğer uluslarla ve diğer devletlerle öylesine sürekli bir rekabet halindedir ki, her devletin önünde, benzer devletlerle gelecekteki sonsuz mücadeleler ya da en azından rekabetlerden başka bir şey yoktur.

Ortaçağ boyunca egemen olan düşünce, yeryüzündeki

Hükümet bireylerle ancak devletin gücünün pekiştirilmesiyle bağlantılı oldukları sürece ilgilenecektir.

tüm krallıkların günün birinde İsa'nın yeryüzüne dönmesinden hemen önce son bir imparatorlukta birleşeceği şeklindeydi. Ortaçağ boyunca siyasal düşüncenin ya da tarihsel-siyasal düşüncenin temel özelliklerinden biri olan bu tanıdık düşünce, 17. yüzyıldan itibaren bir düşten başka bir şey değildir artık. Roma İmparatorluğu'nu yeniden kurma projesi sonsuza dek yitip gitmiştir. Siyaset artık, sınırlı bir tarih içinde, birbirleriyle sonsuz bir mücadele ve rekabet halinde bulunan, azaltılması söz konusu olmayan çokluktaki devletlerle muhataptır.

Devletin gözünde birey

Devletin varlık nedenine ilişkin bu görüşten çıkarabileceğimiz üçüncü düşünce şudur: Devletin nihaî amacının bizzat kendisi olması ve hükümetlerin, devletin güçlerinin yalnız muhafazasına değil, sürekli pekiştirilmesi ve geliştirilmesi hedefine yönelmeleri gerektiği için, hükümetlerin bireyler konusunda kaygı duyması gerekmediği açıktır. Ya da, hükümet, ancak devletin gücünün pekiştirilmesiyle bağlantılı oldukları sürece onlarla ilgilenecektir: Ne oldukları, yaşamları, ölümleri, etkinlikleri, bireysel davranışları, çalışmaları, vb.

Birey ve devlet arasındaki ilişkilerin bu tür analizinde, birey ancak devletin gücü için bir şey yaptığı sürece devletin ilgi alanı içindedir. Ancak bu perspektifte, bir çeşit siyasal marjinalizm adını verebileceğimiz bir şey vardır; çünkü burada söz konusu olan yalnızca siyasal faydadır.

Devletin bakış açısından birey, ancak devletin gücünde, olumlu ya da olumsuz yönde, minimal bir değişiklik gerçekleştirebildiği sürece varolur. Birey, devletin onun-

Bireyin devlet için yapmak zorunda olduğu şeyler yaşamak, çalışmak, üretmek, tüketmektir; kimi zaman da yapması gereken ölmektir.

la ilgilenmesini ancak bu değişimi gerçekleştirebildiği sürece sağlayabilir. Ve kimi zaman devlet için yapmak zorunda olduğu şeyler yaşamak, çalışmak, üretmek, tüketmektir; kimi zaman da yapması gereken ölmektir.

Açıkça görüldüğü gibi, bu düşünceler Yunan felsefesinde bulabileceğimiz birçok düşünceye benzerdir. Ve aslına bakılırsa, 17. yüzyıl başının siyasal literatüründe Yunan sitelerine göndermeler sıktır. Ancak, bu yeni siyasal teoride birkaç benzer tema altında tümüyle farklı bir şeyin ortaya çıktığını düşünüyorum. Modern devlette, bireylerin devletin yararındaki bu marjinalci bütünleşmesi, Yunan sitesinin karakteristik özelliği olan ahlâkî topluluk biçiminde elde edilmez.

Söz konusu bütünleşme bu yeni siyasal rasyonalitede, o zamanlar olduğu gibi bugün de "polis" adı verilen, özgül bir teknikle elde edilir. Burada, gelecekteki bir çalışmada çözümlemek istediğim bir sorunla karşılaşıyoruz. Bu sorun şu: Bireyin devlet açısından önemli bir unsura dönüşebilmesi için, devletin varlık nedeninin genel çerçevesinde ne tür siyasal teknikler, hangi yönetim teknolojisi yürürlüğe konulmuş, kullanılmış ve geliştirilmiştir?

"Police" ve "politzei"

Toplumumuzda devletin rolünü çözümleyen kişi, çoğunlukla dikkatini ya kurumlar –ordular, kamu sektörü, bürokrasi, vb.– ve onları yönetenler üzerine odaklar ya da devletin varlığını meşrulaştırmak ya da yasallaştırmak üzere geliştirilen kuramları ya da ideolojileri çözümler.

Oysa benim aradığım, tersine, bu yeni siyasal rasyonaliteye somut bir biçim veren teknikler, uygulamalar ve

16. yüzyılın sonundan, 18. yüzyılın başlarına dek, "police" ve "politzei" sözcükleri son derece geniş ve bununla birlikte son derece kesin bir anlama sahipti.

toplumsal varlık ile birey arasındaki bu yeni ilişki çeşidi. Bir hayli şaşırtıcı olan şu ki, en azından Almanya ve Fransa gibi –devlet sorununun değişik nedenlerle çok önemli bir konu olarak görüldüğü– ülkelerin halkları, bireyin toplumsal varlıkla eklemlenmesini sağlayan bu yeni iktidar teknolojisinin, yeni tekniklerin tanımlanmasının, betimlenmesinin ve son derece açık bir biçimde düzenlenmesinin gereğini kabul ettiler ve buna bir isim verdiler.

Bu isim Fransızcada "police", Almancada ise "politzei"dır. (İngilizce "police" sözcüğünün çok farklı bir şey olduğunu düşünüyorum.) Bu Fransızca ve Almanca "police" ve "politzei" sözcüklerinden tam olarak ne anlaşıldığını görmek için, bu sözcüklerin daha iyi tanımlarını vermemiz gerekiyor.

19. yüzyıldan günümüze dek başka bir şeyi, en azından Fransa ve Almanya'da –ABD'yi bilmiyorum– her zaman pek de iyi bir şöhreti olmayan çok özgül bir kurumu adlandırmak için kullanıldığından, bu Almanca ve Fransızca sözcüklerin anlamı kafa karıştırıcıdır. Oysa, 16. yüzyılın sonundan, 18. yüzyılın başlarına dek, "police" ve "politzei" sözcükleri son derece geniş ve bununla birlikte son derece kesin bir anlama sahipti.

İnsanlar şu anda polis hakkında konuştuklarında, bir devlet çerçevesi içindeki bir hükümetin, halkı, özellikle dünya için yararlı bireyler olarak yönetmesini sağlamak için kullandığı özgül teknikleri kastederler.

Bu yeni yönetim teknolojisini biraz daha kesin olarak çözümlemek için, en iyi yolun, onu her türlü teknolojinin gelişiminde ve tarihinde alabileceği üç temel biçim içinde yakalamak olacağını düşünüyorum: Bir düş ya da

Yirmibeş yaşın üzerindeki herkes, yeteneklerini ve mesleğini bir deftere kaydettirmek zorundaydı.

daha doğrusu bir ütopya olarak, sonra bir uygulama ya da kimi gerçek kurumların kuralları olarak ve sonra da akademik bir disiplin olarak.

Dört "polis", dört görev...

Louis Turquet de Mayenne, 17. yüzyılın başında ütopik ya da evrensel yönetim tekniğiyle ilgili çağdaş görüşün iyi bir örneğini sunar. Kitabı "La Monarchie Aristo-Democratique" (1611), yönetim gücü ile polis güçlerinde uzmanlaşmayı öneriyordu. Polisin ödevi, sivil saygı ve kamu ahlâkını sağlamaktı.

Turquet, her eyalette yasayı ve düzeni koruyacak dört polis kurulu olması gerektiğini önermişti. İkisi halkı, diğer ikisi de nesneleri gözetecekti. İlk kurul, yaşamın olumlu, etkin, üretken yönlerine bakacaktı. Diğer bir deyişle, bu kurul eğitimle, her bireyin yeteneklerini ve zevklerini saptamakla görevliydi. Yaşamlarının daha başında, çocukların yeneteklerini sınamak zorundaydı. Yirmibeş yaşın üzerindeki herkes, yeteneklerini ve mesleğini bir deftere kaydettirmek zorundaydı; geri kalanlar toplumun posası olarak kabul ediliyordu.

İkinci kurul, yaşamın olumsuz yönlerini, yani yardıma muhtaç yoksul, dul, yetim, öksüz ve yaşlıları gözetmek zorundaydı. Bir yandan da işsizlerle, bir işe girip çalışmak konusunda gönülsüz olanlarla, hayatlarını sürdürebilmek için malî yardıma ihtiyacı olanlarla meşgul olması gerekiyordu ve bu muhtaç insanlara bağış yapmak, kredi açmak, fon bulmak için bir tür banka kurulmalıydı. Ayrıca, bu kurulun kamu sağlığı, hastalıklar, salgınlar ve yangın, sel gibi afetler durumunda yardıma koşma-

Polis, İnsanların her türlü durumuna, yaptıkları ya da üstlendikleri her şeye dallarını uzatır. Alanı adalet, maliye ve orduyu kapsar

sı ve halkı tüm bu felâketlere karşı koruyacak bir çeşit güvence oluşturması gerekiyordu.

Üçüncü kurul, temel ihtiyaçlar ve mamul mallar konusunda uzmanlaşacak; nelerin üretileceğine ve nasıl üretileceğine karar verecekti. Polis, ayrıca, son derece geleneksel bir işlevi olarak, piyasayı ve ticareti denetleyecekti. Dördüncü kurul, "demesne", yani topraklar, alanlar, özel mülkiyet, miras, bağışlar, satışlar ve ayrıca malikâne hakları, yollar, ırmaklar, kamusal yapılar vb. ile ilgilenecekti.

Polis devleti

Bu metnin birçok özelliği, o dönemde, hattâ 16. yüzyıldan itibaren son derece sık rastlanan siyasal ütopyalara benzer. Ama aynı zamanda devletin varlık nedenine ve monarşilerin yönetsel düzenlenişine ilişkin büyük kuramsal tartışmalarla da çağdaştır. Çağın "iyi yönetilen bir devlet"le ilgili düşüncelerinin iyi bir temsilcisidir.

Bu metin neyi gösteriyor? Öncelikle, "polis"in, adalet, ordu, maliye ile birlikte devleti sevk ve idare eden bir yönetim olduğunu gösteriyor. Ama aslında, "polis" bütün diğer yönetimleri kucaklar ve Turquet'nin dediği gibi, "İnsanların her türlü durumuna, yaptıkları ya da üstlendikleri her şeye dallarını uzatır. Alanı adalet, maliye ve orduyu kapsar."

Demek ki, gördüğünüz gibi, bu ütopyada polis her şeyi kapsar, ama son derece özgül bir bakış açısından. İnsanlar ve şeyler, bu ütopyada karşılıklı ilişkileri içinde tasavvur edilir.

Polisin ilgi alanı, insanların bir toprakta bir arada va-

Polisin gerçek nesnesi insandır.

rolması, mülkiyetle ilişkileri, ürettikleri, pazarda alıp sattıkları ve sairedir. Bundan başka nasıl yaşadıkları, uğrayacakları hastalık ve kazaları da göz önüne alır. Tek bir sözcükle, polis, canlı, etkin ve üretken insanı gözetir. Turquet çok çarpıcı bir ifade kullanır. Der ki, "polisin gerçek nesnesi insandır."

Kuşkusuz, çok sevdiğim bir tavır olarak kabul edilen, şu muzır vecizelerden birini bulmak için bu ifadeyi kullandığımı sanmanızdan çekiniyorum, ama bu gerçek bir alıntı. İnsanın sadece polisin yan ürünü olduğunu söylediğimi sanmayın. Polisin gerçek nesnesi olarak insan düşüncesinde önemli olan, iktidar ve bireyler arasındaki ilişkilerdeki tarihsel değişimdir.

Kabaca söylemek gerekirse, feodal iktidar, hukukî özneler –bu özneler doğum, statü ve kişisel bağlantılar aracılığıyla hukukî ilişkilere girdikleri sürece– arasındaki ilişkilerden oluşuyordu. Bu yeni polis devletiyle, hükümet, bireylerle yalnızca hukukî statülerine göre değil, çalışan, ticaret yapan, canlı varlıklar olarak ilişkiye girmeye başladı.

Şimdi düşten gerçekliğe ve yönetsel uygulamalara dönelim. Elimizde 18. yüzyılda, Fransa'da yazılmış olan ve Fransız krallığının önemli polis düzenlemelerini sistemli bir düzen içinde veren bir özlü bilgiler derlemesi var. Kamu hizmetlilerinin kullanımına ilişkin bir çeşit kılavuz ya da sistemli ansiklopedi bu. Bu kılavuzun yazarı N. Delamare, söz konusu polis ansiklopedisini ("Traite de la polis", 1705) 11 bölüm halinde sunar. İlk bölüm din, ikincisi ahlâk, üçüncüsü sağlık, dördüncüsü levazım, beşincisi yollar, ana yollar ve kent binaları, altıncısı kamu güvenliği, yedincisi güzel sanatlar (kabaca söylersek, sa-

natlar ve bilimler), sekizincisi ticaret, dokuzuncusu fabrikalar, onuncusu uşaklar ve fabrika işçileri ve onbirincisi yoksullar.

Bu onbir madde, Delamare ve izleyicileri açısından, Fransa'nın yönetsel uygulamasıydı. Polisin egemenlik alanı –ahlâk, sağlık, güzel sanatlar ve saire ve saire aracılığıyla– dinden yoksul insanlara dek uzanıyordu. Polisle ilgili risalelerin ya da derlemelerin çoğunda aynı sınıflandırmaya rastlarız. Gördüğünüz gibi, Turquet'nin ütopyasında, polis, anlaşılan ordu, adalet ve açıkça söylersek dolaysız vergilerden başka her şeye göz kulak olur.

Şimdi, bu bakış açısından, gerçek Fransız yönetsel uygulaması neydi? Dinsel ibadetlere ya da küçük ölçekli üretim tekniklerine, entellektüel yaşama ya da yol şebekesine müdahale etmenin mantığı neydi? Delamare, bu soruyu yanıtlamaya çalışırken bir parça kararsız gibidir. Kimi zaman "polis, insanların mutluluğuna ait her şeyle ilgilenmelidir," der. Başka yerlerde "polis, toplumu düzenleyen her şeyle ilgilenir," der ve burada "toplum" ile kastettiği "insanlar arasında yürütülen" toplumsal ilişkilerdir. Ve yine kimi zaman, polisin yaşamı denetlediğini söyler. En özgün tanım olduğu için, alıkoymayı tercih ettiğim tanım da bu.

Bu tanımın öteki iki tanımı da berraklaştırdığını düşünüyorum; Delamare'ın üzerinde ısrarla durduğu da, polisin yaşama özen gösterdiğine ilişkin bu tanımdır. Polisin onbir hedefiyle ilişkili olarak, Delamere aşağıdaki hususlara değinir. Polis, dinle kuşkusuz dogmatik ortodoks bakış açısıyla değil, yaşamın ahlâkî niteliği açısından ilgilenir. Sağlığa ve levazıma göz kulak olarak yaşamın korunmasıyla ilgilenir. Ticarete, fabrikalara, işçilere, yoksulla-

ra ve kamu düzenine göz kulak olarak yaşamın gereksinmeleriyle ilgilenir. Tiyatro, edebiyat ve eğlence yaşamına göz kulak olarak yaşamın zevklerini hedefler. Kısacası, polisin hedefi yaşamdır.

Vazgeçilmez, yararlı ve lüzumsuz: Bunlar gereksindiğimiz ya da yaşamlarımızda kullanabileceğimiz üç tür şeydir. İnsanlar hayatta kalır, insanlar yaşar, insanlar hayatta kalmak ya da yaşamaktan daha iyisini yapar: İşte polisin sağlamak zorunda olduğu da tastamam budur.

Fransız yönetsel uygulamasının bu sistemizasyonu, bana çeşitli nedenlerle önemli görünüyor. İlkin, gördüğünüz gibi, gereksinimleri sınıflandırır, ki bu eski bir felsefî gelenektir; ama burada, bu sınıflama, "bireyler için yarar ölçeği" ile "devlet için yarar ölçeği" arasındaki bağıntıyı belirlemeye yönelik teknik bir projeyle birliktedir. Delamare'ın kitabındaki tez, bireyler için lüzumsuz olanın, devlet için vazgeçilmez olduğu ya da tam tersi olabileceğidir: Bireyler için vazgeçilmez olanın devlet için lüzumsuz olabileceğidir.

İkinci önemli nokta, Delamare'ın insan mutluluğunu siyasal bir hedefe dönüştürmesidir. Batı ülkelerinde, siyasal felsefenin başlangıcından bu yana, hükümetlerin sürekli hedefinin insanların mutluluğu olması gerektiğini herkesin bildiğini ve söylediğini çok iyi biliyorum. Ama, o zamanlar mutluluk gerçekten iyi bir yönetimin sonucu olarak kavranıyordu. Artık mutluluk yalnızca basit bir sonuç değildir. Bireylerin mutluluğu, devletin ayakta kalması ve gelişmesi açısından bir zorunluluk. Bir koşul, bir araç; basit bir sonuç değil. Halkın mutluluğu, artık devletin gücünün bir unsuru haline gelmiştir.

Ve üçüncü olarak, Delamare devletin yalnız insanlar-

Sosyal varlıklar olarak toplum ve insanlar, tüm toplumsal ilişkileriyle birlikte bireyler, artık polisin gerçek hedefi haline gelmiştir.

la, birarada yaşayan bir takım insanlarla değil, "toplum" la ilgilenmek zorunda olduğunu söyler. Sosyal varlıklar olarak toplum ve insanlar, tüm toplumsal ilişkileriyle birlikte bireyler, artık polisin gerçek hedefi haline gelmiştir.

Ve sonuncusu, ama en az öncekiler kadar önemli olan bir konu da "polis"in bir disipline dönüşmesidir. Yalnız gerçek bir yönetsel uygulama ya da bir ütopya değil, sözcüğün akademik anlamıyla bir disiplindi. Almanya'daki çeşitli üniversitelerde, özellikle Göttingen'deki üniversitede, "Polizeiwissenschaft" adı altında öğretiliyordu. Göttingen üniversitesi, Avrupa'nın siyasal tarihi açısından son derece önemli olmuştur, zira Prusyalı, Avusturyalı ve Rus devlet memurlarının, tam olarak söylemek gerekirse, II. Joseph'in ya da Büyük Katerina'nın reformlarını yürütenlerin eğitildiği yer Göttingen'di. Ve başta Napoléon'un çevresi olmak üzere, pek çok Fransız, bu "Polizeiwissenschaft" eğitimini almıştı.

"Die Polizei" ve "Die Politik"

Polis eğitimine ilişkin en önemli tanıklık, "Polizeiwissenschaft" öğrencileri için von Justi tarafından yazılmış "Polisin Unsurları" adını taşıyan bir tür kılavuzdur. Bu kitapta, daha doğrusu öğrenciler için hazırlanmış bu kılavuzda, polisin amacı hâlâ, tıpkı Delamare'da olduğu gibi, toplumda yaşayan bireylerin gözetilmesi olarak tanımlanır.

Bununla birlikte, von Justi'nin bu kitabı düzenleme şekli, Delamare'ın kitabından tümüyle farklıdır. İlkin, "devlete ait mülkiyet" adını verdiği toprakları ele alır.

Polisin hedefi, yurttaşların yaşamını ve devletin gücünü beslediği varsayılan "yeni bir şey"in üretimini sürekli arttırmaktır.

Bunu iki farklı yönden inceler: Toprakların nasıl iskân edildiği (kasaba ve kır karşıtlığı içinde) ve ardından bu topraklarda kimin yaşadığı (insanların sayısı, refahı, sağlığı, ölüm oranı, göç vb.). Bundan sonra von Justi "mallar ve menkulleri," yani maliyet, kredi ve para sorunları getiren malları, mamulleri ve piyasadaki tedavüllerini çözümler. Ve son olarak, araştırmasının son bölümü bireylerin hal ve hareket tarzına, onların ahlâkına, meslekî yeteneklerine, dürüstlüklerine ve yasaya saygı göstermeyi nasıl başardıklarına ayrılmıştır.

Kanımca, von Justi'nin yapıtı, polisin nasıl evrildiğini, Delamare'ın derlemesine yaptığı girişte belirtilenden daha gelişmiş bir biçimde gösteriyor; bunun pek çok nedeni var. İlk olarak, von Justi, polis (die Polizei) ile siyaset (die Politik) arasındaki önemli bir farka işaret eder. Ona göre "die Politik", temelde devletin olumsuz ödevidir. Devletin iç ve dış düşmanlarıyla, içerdekilere karşı yasayı, dışardakilere karşı da orduyu kullanarak mücadele etmesinden ibarettir.

Oysa Von Justi, polisin (die Politzei), tam tersine, olumlu bir ödevi olduğunu belirtir. Araçları ne silahtır, ne yasalar, ne savunmadır, ne de yıkım. Polisin hedefi, yurttaşların yaşamını ve devletin gücünü beslediği varsayılan "yeni bir şey"in üretimini sürekli arttırmaktır. Polis, bireylerin davranışlarına yasa aracılığıyla değil, özgül, kalıcı ve olumlu bir müdahale yaparak hükmeder.

Olumsuz ödevleri üstlenen "politik" ile olumlu ödevleri gerçekleştiren "polizei" sözcükleri arasındaki anlamsal fark çok geçmeden siyasal söylemden ve siyasal sözcük dağarcığından çıkıp gitmiştir. Ancak gene de devletin toplumsal süreçlere, yasa biçiminde olmasa da, sürekli

18. yüzyılın sonundan bugüne dek süren liberalizm, "polis devleti", "hukuk devleti" vb. tartışmaların kaynağı, devletin insanların davranışına müdahale yetkisi olup olmadığı sorunundan kaynaklanır.

müdahale etmesi sorunu, bildiğiniz gibi, modern siyasetin ve siyasal sorunsallarımızın karakteristik özelliği olmayı sürdürmektedir.

18. yüzyılın sonundan bugüne dek süren "liberalizm", "polis devleti", "hukuk devleti" vb. tartışmaların kaynağı, devletin bu olumlu ve olumsuz ödevleri, devletin olumlu değil, yalnızca olumsuz ödevleri olabileceği ve insanların davranışına müdahale yetkisi olup olmadığı sorunundan kaynaklanır.

Von Justi'nin, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başı Avrupa ülkelerinin tüm siyasî ve idarî personelini etkilemiş olan bu kavramında bir başka önemli nokta daha var. Von Justi'nin kitabının en önemli kavramlarından biri nüfus kavramıdır ve ben bu kavramın polise ilişkin başka hiçbir risalede yer almadığını sanıyorum.

Von Justi'nin bu kavramı ya da sözcüğü icat etmediğini gayet iyi biliyorum, fakat nüfus adı altında, von Justi'nin, aynı dönemde nüfusbilimcilerin keşfetmekte olduğu kavramı dikkate aldığını belirtmek gerekir. Von Justi, devletin tüm fiziksel veya ekonomik unsurlarının bir çevre oluşturduğunu, belli bir nüfusun o çevreye bağımlı olduğunu, ama öte yandan çevrenin de o nüfusa bağımlı olduğunu görür.

Elbette, Turquet ve benzeri ütopyacılar da ırmaklardan, ormanlardan, tarlalardan vb. söz etmişlerdir; ama bunlardan temelde vergi ve gelir üretme gücüne sahip unsurlar olarak söz etmişlerdir. Von Justi'ye göre, nüfus ve çevre karşılıklı bir canlı ilişki içindedir ve devlet, iki canlı türü arasındaki bu canlı ilişkileri düzenlemek zorundadır.

Nüfus, devletin kendi adına gözettiği şeyden ibaret olduğuna göre, devlet gerekirse onu kitlesel kıyıma uğratma hakkına da sahiptir.

O halde şimdi, 18. yüzyılın sonunda polisin gerçek hedefinin, nüfusa dönüşmüş olduğunu söyleyebiliriz; ya da bir başka ifadeyle, devlet temelde bir nüfus olan insanlarla muhataptır. İktidarını canlı varlıklar üzerinde kullanır, bu nedenle siyaseti bir "biyopolitik" olmak zorundadır.

Nüfus, devletin kendi adına gözettiği şeyden ibaret olduğuna göre, devlet gerekirse onu kitlesel kıyıma uğratma hakkına da sahiptir. Böylece, "biyopolitik"in öteki yüzü ortaya çıkar: tanatopolitik.

Şimdi, bunların yalnızca öneri düzeyinde bazı düşünceler ve ipuçları olduğunu çok iyi biliyorum. Botero'dan von Justi'ye değin, 16. yüzyıldan 18. yüzyılın sonuna kadar olan sürede, en azından bir siyasal teknolojiyle bağlantılı bir siyasal rasyonalitenin geliştiğini tahmin edebiliriz.

"Kendine has bir doğası ve nihaî amacı olan" devlet düşüncesinden, "yaşayan birey ya da çevreyle ilişkileri içinde nüfusun bir parçası olarak insan" düşüncesine dek, devletin bireylerin yaşamına gittikçe artan müdahalesini görüyoruz. Siyasal iktidar açısından yaşam sorunlarının gittikçe artan önemini ve nüfus içindeki bireysel davranış sorunları ile yaşayan bir nüfusla çevresi arasındaki ilişkileri göz önüne aldığı sürece, toplumsal ve beşerî bilim alanlarının gelişmesini farkedebiliyoruz.

Şimdi, anlatmak istediğim şeyi çok kısa olarak özetlememe izin verin. İlkin, tıpkı herhangi bir bilimsel rasyonaliteyi çözümlemek gibi, siyasal rasyonaliteyi de çözümlemek mümkündür. Kuşkusuz, bu siyasal rasyonalite öteki rasyonalite biçimleriyle bağlantılıdır. Gelişimi, büyük

Bugünlerde büyük siyasal kuramların başarısızlığı, bizi apolitik bir düşünce tarzına değil, bu yüzyıl boyunca siyasal düşünce tarzımızda ne gibi değişiklikler olduğunu araştırmaya götürmelidir.

ölçüde ekonomik, toplumsal, kültürel ve teknik süreçlere bağlıdır. Daima kurumlarda ve stratejilerde vücut bulur ve kendine has bir özgüllüğü vardır.

Siyasal rasyonalite, kabul gören bir sürü önermenin, her çeşit kanıtın, kurumun ve düşüncenin kökeni olduğu için, gerek teorik gerek fiili olarak bu tarihsel eleştirelliği sürdürmek önemlidir. Siyasal rasyonalitemizin bu tarihsel çözümlemesi, siyasal kuramların yanısıra, değişik siyasal seçimler arasındaki kopuşmaya ilişkin tartışmadan da farklı bir şeydir. Bugünlerde büyük siyasal kuramların başarısızlığı, bizi apolitik bir düşünce tarzına değil, bu yüzyıl boyunca siyasal düşünce tarzımızda ne gibi değişiklikler olduğunu araştırmaya götürmelidir.

Gündelik siyasal rasyonalitede, siyasal kuramların başarısızlık nedeninin, muhtemelen siyasete ya da kuramlara değil, köklerini aldıkları rasyonalite tipine bağlı olduğunu söylemem gerek. Bu açıdan bakıldığında, bizim modern rasyonalitemizin temel özelliği, ne soğukkanlı canavarların en soğukkanlısı olan devletin oluşumudur, ne de burjuva bireyciliğinin yükselişidir.

Sorumlunun, bireyleri siyasal bütünlük içine toplama yönündeki kesintisiz çaba olduğunu bile söyleyemem. Bence, siyasal rasyonalitemizin temel karakteristiği, bireylerin bir topluluk ya da bütünlük içinde eklemlenmesi olgusu, gittikçe artan bir bireyselleşme ile bütünlüğün pekiştirilmesi arasındaki değişmez bir bağıntıdan kaynaklanıyor. Bu bakış açısından, yasa ve düzen arasındaki zıtlığın modern siyasal rasyonelliğe neden olanak verdiğini anlamamız mümkün.

Yasa, tanımı gereği, her zaman bir hukukî sisteme atıf-

Yasa ve düzeni uzlaştırmak olanaksızdır, çünkü bunu yapmaya çalıştığınızda, bu ancak yasanın devlet düzenine eklemlenmesi biçiminde olur.

ta bulunur. Öte yandan düzen, tam da 17. yüzyıl başından bütün ütopyacıların ve 18. yüzyılın fiilî yöneticilerinin düşündükleri gibi, yönetsel bir sisteme, devletin özgül düzenine atıfta bulunur. Bu insanların hayali olan yasa ve düzen arasındaki uzlaşmanın, bir hayal olarak kalması gerektiğini düşünüyorum. Yasa ve düzeni uzlaştırmak olanaksızdır, çünkü bunu yapmaya çalıştığınızda, bu ancak yasanın devlet düzenine eklemlenmesi biçiminde olur.

Değineceğim son nokta şu: Toplumbilimin doğuşu, gördüğünüz üzere, bu yeni siyasal rasyonalitenin ve bu yeni siyasal teknolojinin doğuşundan soyutlanamaz. Herkes, etnolojinin sömürgeleştirme sürecinden kaynaklandığını bilir; ama bu etnolojinin sömürgeci bir bilim olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde, eğer insan –yaşayan, konuşan, çalışan varlıklar olan bizler– birkaç farklı bilimin nesnesi olmuşsak, bunun nedenini bir ideolojide değil, kendi toplumlarımızda oluşturmuş olduğumuz bu siyasal teknolojinin varlığında aranması gerekir.

SÖYLEŞİ

MICHEL FOUCAULT - NOAM CHOMSKY

İdeal adalet mi, sınıf mücadelesi mi?

Ünlü Amerikalı düşünür Noam Chomsky ile Michel Foucault'nun 1983'de Hollanda televizyonunda, Fon Elders'in sunuculuğunu yaptığı "İnsan Doğası: Adalet İktidara Karşı" başlıklı tartışma programında yaptıkları söyleşiden bir bölüm.

Neyin yasal olduğunu illâ da devletin belirlemesi gerekir diye bir şart yok.

Elders: (...) Belki, bu strateji sorununa biraz daha derinlemesine girsek iyi olacak. Galiba sivil itaatsizlik dediğiniz şey, muhtemelen bizim parlamento-dışı eylem dediğimiz şey, öyle mi?
Chomsky: Hayır, sanırım onun biraz ötesinde bir şey. Parlamento-dışı eylem, söz gelimi, yasal bir kitle gösterisini içerir, fakat, devlet tarafından, bana kalırsa yanlış bir biçimde, hukukî olarak iddia edilen şeye doğrudan meydan okuma anlamına gelmesi açısından, sivil itaatsizlik, "parlamento-dışı eylem"den daha dar bir şeydir.
Elders: Öyleyse, mesela, Hollanda örneğinde, nüfus sayımı gibi bir şey yapılmıştı; insanlar resmî formlardaki soruları yanıtlamak zorundaydılar. Yani, söz gelimi, o formu doldurmayı reddetmek de sizce sivil itaatsizlik mi?
Chomsky: Evet. Ben bu konuda biraz daha dikkatli olurdum, çünkü Bay Foucault'nun işaret ettiği çok önemli bir noktaya dönersek, neyin yasal olduğunu illâ da devletin belirlemesi gerekir diye bir şart yok. Şimdi devlet, neyin yasal olduğuna ilişkin belirli bir kavramı dayatma gücüne, iktidarına sahiptir, ancak iktidar, adaleti, hatta doğruluğu bile ima etmez; o yüzden, devlet bir şeyi sivil itaatsizlik olarak tanımlayabilir ve bunda da yanılabilir. Örneğin ABD'de, diyelim ki, Vietnam'a giden bir mühimmat treninin raydan çıkarılmasını, devlet sivil itaatsizlik olarak tanımlayabilir. Devletin bu eylemi sivil itaatsizlik olarak tanımlaması yanlıştır. Çünkü, bu meşru ve doğru bir eylemdir ve yapılması gerekir. Devletin suç işlemesini önleyecek eylemleri yapmak doğrudur, tıpkı bir cinayeti önlemek için bir trafik kuralını ihlâl etmek gibi. Bir trafik ışığı kırmızı yanarken arabamı durdursam ve ardından birini ölümden, diyelim ki bir grup in-

Devletin, yasal ya da değil, buyruklarını ihlâl etmek, bazı durumlarda zorunlu, yasal bir davranıştır. Bu yüzden, bir şeyi illegal olarak tanımlamak konusunda dikkatli olmak gerekir.

sanın makineli tüfekle taranmasından korumak için kırmızı ışıkta geçersem, kuşkusuz bu yasadışı bir hareket değil, doğru ve uygun bir eylem olur. Aklı başında hiçbir yargıç sizi böyle bir eylemden dolayı cezalandırmaz. Aynı şekilde, devlet yetkililerinin sivil itaatsizlik olarak adlandırdığı bir sürü şey, gerçekte sivil itaatsizlik değildir. Aslına bakılırsa, devletin, yasal ya da değil, buyruklarını ihlâl etmek, bu durumda zorunlu, yasal bir davranıştır. Sanırım bu yüzden, bir şeyi illegal olarak tanımlamak konusunda dikkatli olmak gerekir.

Foucault: Evet, ama size bir şey sormak istiyorum. ABD'de, yasadışı bir eylemde bulunduğunuz zaman, bunu adaletle ya da daha üstün bir yasallıkla mı meşrulaştırırsınız? Yoksa, bugün, yönetici sınıfa karşı mücadelesinde, proletarya için temel olan sınıf mücadelesinin zorunluluğuyla mı?

Chomsky: Amerikan Yüksek Mahkemesi'nin ve muhtemelen bu türlü koşullardaki öteki mahkemelerin bakış açısını benimserdim. Yani, sorunu mümkün olabilen en dar zeminde çözmeye çalışmak. Belirli bir toplumun yasal kurumlarına karşı hareket ederek, o toplumun iktidar ve baskı kaynaklarını sarsabiliyorsanız, bu, birçok durumda, son tahlilde çok anlamlıdır. Gelgelelim, mevcut hukuk, çok büyük ölçüde belirli insanî değerleri –ki bunlar doğru dürüst insanî değerlerdir– temsil eder... Ve doğru olarak yorumlandığında, devletin yapmamanızı buyurduğu şeylerin çoğuna izin verir. Bundan yararlanmanın önemli olduğunu düşünüyorum...

Foucault: Evet.

Chomsky: Doğru dürüst formüle edilmiş hukuk alanlarından yararlanmak ve ardından, belli bir iktidar siste-

Devletin yasadışı gördüğü eylemi, ideal bir adalet adına mı yaparsınız, yoksa sınıf mücadelesi bunu yararlı ve zorunlu kıldığı için mi?

mini onaylamakla yetinen hukuk alanlarına da doğrudan karşı çıkmak önemli.
Foucault: Fakat, ben...
Chomsky: İzin verirseniz...
Foucault: Benim sorum, sorduğum şey şuydu: Açıkça yasadışı bir eylem yaptığınızda...
Chomsky: Yalnız devletin değil, benim de yasadışı gördüğüm...
Foucault: Hayır, hayır, şey, devletin...
Chomsky: Devletin yasadışı kabul ettiği...
Foucault: Devletin yasadışı gördüğü.
Chomsky: Evet.
Foucault: Bu eylemi, ideal bir adalet adına mı yaparsınız, yoksa sınıf mücadelesi bunu yararlı ve zorunlu kıldığı için mi? Benim sorunum ideal adalete atıfta bulunup bulunmadığınız...
Chomsky: Genellikle devletin yasadışı olarak gördüğü bir şeyi yaptığımda, bunu yasal olarak kabul ederim: Yani, devleti suçlu olarak görürüm. Ama bu bazı durumlarda doğru değildir.
Bu konuyu somutlaştırmama ve sınıf savaşı alanından, emperyalist savaşa geçmeme izin verin, bu alanda yanıt daha berrak ve kolay.
Mesela, uluslararası hukuku ele alalım, bildiğimiz gibi çok zayıf bir araç, ama gene de, çok ilginç bazı ilkelerle bütünleşen bir araç. Doğru, uluslararası hukuk, birçok bakımdan, güçlünün aracı: Devletlerin ve onların temsilcilerinin yarattığı bir araç. Bugünkü mevcut uluslararası hukuk bütününün geliştirilmesinde, köylülerin kitlesel hareketleri rol oynamadı. Uluslararası hukukun yapısı, bu gerçeği yansıtıyor. Yani, uluslararası hukuk, dev-

Halk, suçluların cinayet işlemesini durdurma hakkına sahiptir.

letlere karşi örgütlenmiş olan halk kitlelerinin çıkarlarına karşı, kendilerini devlet olarak tanımlayan mevcut iktidar yapılarını destekleyen, çok geniş bir dizi baskıcı müdahaleye izin verir.

Şimdi bu, uluslararası hukukun temel bir kusurudur ve ben, uluslararası hukukun bu yönünün geçersiz olduğuna, gayrimeşru olduğuna inanıyorum. Uluslararası hukukun, kralların ilâhî hakkından daha fazla geçerli olmadığına yönelik itirazı meşru buluyorum.

Ancak uluslararası hukuku sadece bu şekilde değerlendirmek doğru değil. Ve aslına bakılırsa, uluslararası hukukun ilginç unsurları var. Söz gelimi, Nürnberg ilkelerinde ve Birleşmiş Milletler Yönetmeliği'nde, yurttaşı, devletinin haksız bir şekilde suç olarak kabul edeceği tarzda, kendi devletine karşı harekete geçmeye zorlayan unsurlar var.

Devlet yasadışı telakki etse bile, yurttaş aslında yasal biçimde davranmaktadır, çünkü uluslararası hukuk aynı zamanda, çok dar bazı koşullar dışında, ki Vietnam bunlar arasında değildir, uluslararası ilişkilerde tehdidi ya da güç kullanımını yasaklar.

Bu durum, en çok ilgimi çeken misal olanVietnam savaşı örneğinde, Amerikan devletinin bir suçlu şeklinde hareket ettiği anlamına gelir. Ve halk, suçluların cinayet işlemesini durdurma hakkına sahiptir. Suçlu, sırf onu durdurmaya çalıştığınız zaman, eyleminizi yasadışı olarak adlandırıyor diye, bu davranış yasadışı olmaz.

Temeline indirgeyip yasallıklarını bir yana bırakırsak, olan şudur: Devlet, kendisinin işlediği suçları teşhir eden kişileri mahkum etmeye çalışıyor. Aslında olup bitenlerin anlamı budur. Bunun ne kadar saçma olduğu

Toplumsal mücadeleyi adalet açısından düşünmek yerine, toplumsal mücadele açısından adaleti vurgulamak gerekiyor.

apaçık ortada; artık bundan sonra, akla uygun her türlü adlî sürecin çarpıtılmasına her ne şekilde olursa olsun ehemmiyet vermemek gerekir. Kaldı ki, mevcut hukuk sisteminin bunun neden saçma olduğunu açıklayabileceğini sanıyorum. Ama eğer yapmazsa, o zaman hukuk sistemine karşı çıkmamız gerekir.

Foucault: Daha saf bir adalet adına, adaletin işleyişini eleştiriyorsunuz, öyle mi? Burada önümüze önemli bir soru çıkıyor. Tüm toplumsal mücadelelerde, bir "adalet" sorunu olduğu doğrudur. Daha açık söylemek gerekirse, sınıf adaletine, daha doğrusu onun adaletsizliğine karşı yapılan kavga, her zaman toplumsal mücadelenin bir parçası olmuştur: Bence, toplumsal mücadeleyi adalet açısından düşünmek yerine, toplumsal mücadele açısından adaleti vurgulamak gerekiyor.

Notlar ve referanslar

Bir Benlik Teknolojisi: Rousseau'nun İtirafları

1. Jean-Jacques Rousseau'nun İtirafları 1765'te tamamlandı ve ilk olarak 1781'de yayınlandı. İngilizceye çeviren J.M. Cohen (Harmondsworth: Penguin Books, 1953), s. 118. Bundan sonra bu baskıdan yapılacak alıntıların sayfa numarası parantezler içinde gösterilecektir.
2. Michel Foucault, Cinselliğin Tarihi, c. I: Giriş, çev. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1978), s. 59.
3. A.g.e., s. 60.
4. A.g.e., s. 59-61.
5. Bkz. J. H. van den Berg, Divided Existence and Complex Society (Bölünmüş Varlık ve Karmaşık Toplum; Pittsburgh: Duquesne University Press, 1974). Van den Berg, çözümlemesini onsekizinci yüzyıldan kaynaklanan, kendisinin yeni bir benlik anlayışının nihai oluşturucuları olarak gördüğü bilimsel yöntemler bağlamında geliştirir. Ayrıca bkz. aynı yazar, Changing Nature of Man: Introduction to a Historical Psychology (İnsan Doğasının Değişimi: Tarihsel Psikolojiye Giriş), çev. H. F. Croes (New York: Norton, 1961). Foucault'nun bir ölçüde yapısal yaklaşımından farklı bir görüngüsel yöntemden yararlanmasına karşın, van den Berg, Foucault'nun benlik teknolojilerine ilişkin yapıtına birçok benzerlikler gösteren bir proje geliştirir.
6. Bizzat Rousseau'nun bir Aydınlanma figürü olmasına dikkat çekmek gerekiyor. İtiraflar'da, duygusal yaşamına yaptığı vurguya karşılık, Akıl Çağı'nda onca prim verilen düşünce berraklığını üstün tutmayı sürdürür: "Duygular şimşekten bile hızla gelip ruhumu dolduruyor, ama bana (düşünce ve aklın getirebileceği) bir aydınlanmayı getirmiyorlar; parlayıp gözlerimi kamaştırıyorlar. Her şeyi hissediyor, ama hiçbir şey göremiyorum" (İtiraflar, s.113)
7. Rousseau Juge de Jean-Jeaques (Paris: Colin, 1962). Yapıtın ünlenen bir başka adıyla, Dialogues'ların bu çağdaş basımında Michel Foucault'nun önsözü yer alır. Burada Foucault, Rousseau'nun hem Romantik bir benlik ("birleştiren ve aynı zamanda benzersiz olan bir kalıp") yaratışının, hem de bu benliğin sonunda çözülüşünün altını çizer.
8. Bu geç yapıtlar genellikle buna uygun şekilde paranoid olarak tanımla-

nır. Alınganlık sabuklaması olan paranoya, düzen, değer ve anlamın kurucusu olarak benliğin abartılmasından başka bir şey değildir. Benlik kavramının kökleri, bireyin Tanrı'yla aracısız ilişkisini vurgulayan Reformasyondadır; düzen, değer ve anlamın kurucusu olarak Tanrı'nın yerini aldığı Romantik çağda benlik, yücelişinin doruğuna ulaşır. Paranoya, tarihsel olarak tanımlanmış bir düzensizlik olarak görülebilir, çünkü Rousseau ve Romantiklerle var olduğu benlik duygusunun gelişiminden bağımsızdır. Paranoid bakış açısı, hatalı bir benlik duygusundan değil, Romantik benliğin öneminin abartılı bir algılanışından gelir.

9. Rousseau bu sorulara karşı hazırlıklıdır. Ne de olsa, yazmanın gerektirdiği "çaba"dan söz eden kendisidir: "Bazı paragraflarımı, kağıda dökmeye hazır hale gelmelerinden önce beş altı gece zihnimde yazıp bozarak yeniden biçimlendirdim" (s. 114). "Kendime rağmen konuşmaya zorlandığım için, kendimi gizlemeye, kurnazlık etmeye ve aldatmaya çalışmaya da zorlanıyorum" diyerek bizi uyaran da kendisidir (s. 263).

10. Rousseau, Les Reveries du promeneur solitaire (1776-78; ölümünden sonra 1782'de yayınlandı), çev. Charles E. Butterworth (New York: Harper, 1982).

11. A.g.e., 67-69.

12. Freud, Civilization and Its Discontents (1930), içinde: The Standard Edition, c. 21 (Londra: Hogarth, 1961).

13. Foucault, Disiplin ve Ceza, çev. Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1977), s. 191.

14. İktidar tarafından bireyin engellenmesi, Foucault'nun son dönem çalışmalarının birçoğunun konusunu oluşturur. Disiplin ve Ceza, bireylerin öteki'nin gözüyle maruz bırakıldıkları yöntemleri inceler. Cinselliğin Tarihi, kadın ve erkeğin özne olmalarında, itirafın yerini inceler. Michel Foucault, İktidar ve Bilgi: Seçilmiş Söyleşiler ve Diğer Yazılar, 1972-1977, der. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980)."Bizi taşıyan ve belirleyen tarih, bir dilden çok, bir savaş formuna sahiptir: Anlam ilişkileri değil, iktidar ilişkileri" kavramının peşinden gider.

15. "Bilgi, İktidar, Tarih: Michel Foucault'nun Yapıtlarına Disiplinlerarası bir Yaklaşım" konulu konferanstaki (University of Southern California, 31 Ekim, 1981) bir konuşmada Foucault, amacının "insanoğlunun bir özneye dönüştürüldüğü farklı tarzların bir tarihini yaratmak" olduğunu ifade etti. Bu tarihsel sürecin, üç biçim aldığını açıkladı: Dil bilimleri, çalışma ve yaşam tarafından konuşan öznenin nesneleştirilmesi; bölümleme uygulamalarıyla öznenin nesneleştirilmesi; ve işleyişi, "gündelik yaşama uygulanan, onu (birey özneyi) kendi kimliğine bağlayan, onun ve ötekilerin tanıması gereken bir gerçek yükünü ona yükleyen," kısacası onu hem bir ik-

tidar öznesi, hem de kendi kendinin bir nesnesi yapan "bir iktidar tekniği, bir iktidar biçimine karşı" olan tarihsel mücadeleler incelendiğinde görünür hale gelmekte olan kendi kendine özneleştirme. Bu konuşmadan alınan bölümler bir makelenin parçaları olarak basılmış durumda: "Özne ve İktidar," Critical Inquiry 8 (1982): 777-97.

Foucault, Freud ve Benlik Teknolojileri

1. Bkz. özellikle Michel Foucault, "Nietzshce, Freud, Marx," Cahiers de Royaumont: Philosophie 6 (1967): 183-92; The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences ("Şeylerin Düzeni: Beşeri Bilimlerin Arkeolojisi", New York: Pantheon, 1970); Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason ("Delilik ve Uygarlık: Akıl Çağında Deliliğin Bir Tarihi," New York: Pantheon, 1965), ss. 277-78; "The Confession of Flesh," içinde: Power/Knowledge: Seleceted Interviews and Other Writings, 1972-1977 (İktidar/Bilgi: Seçilmiş Söyleşiler ve Öteki Yazılar), der. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), ss. 211-13.
2. Foucault'nun tarihsel araştırmaları ile kolektif zihniyetler tarihine ilişkin son çalışmalar arasındaki ilişki için, bkz. Patrick H. Hutton, "The History of Mentalities: The New Map of Cultural History", History and Theory 20, no. 3 (1981): 237-59.
3. Tarihsel bağlamda Freud'a ilişkin, bkz. özellikle Lancelot Law Whyte, The Unsconscios before Freud (New York: Basic Books, 1960), ss. x, 10, 75, 169, 177-81; Henri F. Ellenberger, The Discovery of the Unsconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry (New York: Basic Books, 1970), ss. 480, 488-89, 492-93, 514, 516, 534-46; Arthur K. Berliner, Psychoanalysis and Society: The Social Thought of Sigmund Freud (Washington, D.C.: University Press of America, 1983), ss. 13-25.
4. Sigmund Freud, An Outline of Psychoanalysis, çev. James Strachey (New York: Norton, 1949), ss. 13-18.
5 A.g.e. s. 32; Sigmund Freud, Leonardo da Vinci: A Study in Psychosexuality, çev. A. A. Brill (New York: Vintage Books, 1947), s. 121.
6. Sigmund Freud, Civilization and Its Discontents, çev. James Strachey (New York: Norton, 1961), ss. 23-30.
7. Freud, Outline of Psychoanalysis, ss. 63, 70.
8. A.g.e., ss. 61-79.
9. Freud'un psikanalitik yöntemi ile klasik hatırlama tekniği arasındaki ilişki konusunda, bkz. Patrick H. Hutton, "The Art of Memory Reconce-

ived: From Rhetoric to Psychoanalysis," Journal of the History of Ideas 48, no. 3 (1987).

10. Freud, Outline of Psychoanalysis, p. 71; The Psyhopathology of Everyday Life, çev. Alan Tyson (New York: Norton, 1965).

11. Sigmund Freud, The Interpretation of Dreams, çev. James Strachey (New York: Avon Books, 1965), s. 54.

12. Sigmund Freud, "Screen Memories," içinde: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, çev. ve der. James Strachey (Londra, 1962), 3: 303-22; Psychopathology of Everyday Life, ss. 43-52.

13. Freud, Interpretation of Dreams, ss. 44-55.

14. Freud, Outline of Psychoanalysis, ss. 70-77.

15. A.g.e., ss. 103-23; Freud, Civilization and Its Discontents, ss. 71-80, 86-89.

16. Çev. Madness and Civilization.

17. Çev. The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception, çev. A.M. Sheridan-Smith (New York: Pantheon, 1973)

18. Çev. Discipline and Punish: The Birth of the Prison, çev. Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1977)

19. Michel Foucault, "The Politics of Health in the Eighteenth Century" içinde: Power/Knowledge, ss. 170-71; Omnes et Singulatim: "Towards a Criticism of Political Reason" içinde: The Tanner Lectures on Human Values der. Sterling M. McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981), 2: 246-54; karş. Jacques Donzelot, The Policing of Families, çev. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1979), ss. 6-7; Foucault, "The Political Technology of Individuals"

20. M. Foucault, "Omnes et Singulatim," ss. 237-40.

21. M. Foucault, "Omnes et Singulatim," ss. 226-27.

22. M. Foucault, "Madness and Civilization," ss. 3-64.

23. "The History of Sexuality: An Interview with Michel Foucault," içinde: Power/Knowledge, s. 185.

24. M. Foucault, "Truth and Power," içinde: Power/Knowledge, ss. 109-33.

25. M. Foucault, Madness and Civilization, ss. 246-55.

26. M. Foucault, Discipline and Punish, ss. 231-48.

27. M. Foucault, "Two Lectures" ve "The Eye of Power," içinde: Power/Knowledge, ss. 88-92, 158-65; karş. Charles c. Lemert ve Garth Gillan, Michel Foucault: Social Theory as Transgression (New York: Columbia University Press, 1982), ss. 76-77, 111-12.

28. M. Foucault, The Order of Things, ss. xx-xxii, 368-69.
29. M. Foucault, The Archaeology of Knowledge, çev. A. M. Sheridan-Smith (New York: Harper, 1976), ss. 7, 131, 138-40, 147; karş. Allan Megill, Prophets of Extremity (Berkeley: University of California Press, 1985), ss. 227-32.
30. M. Foucault, "Prison Talk" ve "Truth and Power," içinde: Power/Knowledge, ss. 51-52, 112-14.
31. M. Foucault, Madness and Civilization, ss. 35, 63-64, 221-24, 250.
32. M. Foucault, Discipline and Punish, ss. 298-308.
33. M. Foucault'nun farklı kültürel çağlar (kendi deyişiyle "episteme"ler) arasındaki belirleyici kopukluklar üzerine tartışmaları için, bkz. Jean Piaget, Structuralism, çev. Chaninah Maschler (New York: Harper, 1971), ss. 131-35; Hayden V. White, "Foucault Decoded: Notes from the Underground," History and Theory 12 (1975): 27-28; Allan Megill, "Foucault, Structuralism and the Ends of History," Journal of Modern History 51 (1951??): 462-66; Lemert and Gillan, Foucault, ss. 1-14.
34. M. Foucault, The Order of Things, ss. xxii, 217, 250, 367; The Archaeology of Knowledge, ss. 3-17; "History of Sexuality," içinde: Power/Knowledge, s. 185.
35. M. Foucault, Madness and Civilization, ss. 38-64, 241-78; Discipline and Punish, ss. 73-103.
36. M. Foucault, "Omnes et Singulatim," ss. 253-54.
37. M. Foucault, "Nietzsche, Geneology, History," içinde: Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews, der. Donald F. Bouchard (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977).
38. A.g.e., ss. 142, 151-52.
39. M. Foucault, "Two Lectures," s. 83.
40. Foucault, "Nietzche, Geneology, History," ss. 139-64; karş. Pamela Major-Poetzl, Michel Foucault's Archaeology of Western Culture: Toward a New Science of History (Chapell Hill: University of North Carolina Press, 1983), ss. 36-42.
41. M. Foucault, Madness and Civilization, ss. 279-89.
42. M. Foucault, The History of Sexuality: An Introduction, çev. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1978), I: 10-13.
43. A.g.e., ss. 92-102, 115-31; "History of Sexuality," içinde: Power/Knowledge, ss. 190-91.
44. M. Foucault, History of Sexuality, I: 69-70, 77-80; "History of Sexuality," içinde: Power/Knowledge, ss. 191-92.
45. "History of Sexuality," içinde: Power/Knowledge, ss. 181-89.
46. M. Foucault, History of Sexuality, 1:53-/70, 77-80; "History of Sexu-

ality," içinde: Power/Knowledge, ss. 191-92.
47. M. Foucault, History of Sexuality, I: s. 113.
48. M. Foucault, History of Sexuality, I: s. 77-80, 92, 129-31, 155-59.
49. On The Genealogy of Ethics, The Foucault Reader, (New York, Pantheon, 1984) içinde Foucault'yla söyleşi, ss. 340-43.
50. S. Freud, An Autobiografical Study, çev. James Strachey (New York, Norton, 1952), ss. 21, 118-19.
51. Andre Burguiere, The Faith of the History of Mentalities In the Annales, Comparative Studies In Society and History 24, No:.3 (1982): ss. 424-37.
52. M. Foucault, History of Sexuality, I: s. 112-13, 129-31.
53. M. Foucault, History of Sexuality, I: s. 18-24, 58-65, 67, 112-13.
54. M. Foucault, Technologies of the Self (Bkz. Kendini Bilmek ss. 22-75)
55. M. Foucault, Technologies of the Self (Bkz. Kendini Bilmek ss. 22-75)
56. M. Foucault, Technologies of the Self (Bkz. Kendini Bilmek ss. 22-75)
57. M. Foucault, Technologies of the Self (Bkz. Kendini Bilmek ss. 22-75)
58. M. Foucault, The Order of Things, ss. 328-35.
59. M. Foucault, Technologies of the Self (Bkz. Kendini Bilmek ss. 22-75)
60. S. Freud, New Introductory Lectures on Psychoanalysis, çev. James Strachey (New York, Norton, 1965) ss. 170, 175-76, 181-82.
61. J. N. Isbister, Freud: An Introduction to his Life and Work (Cambridge: Polity, 1985), ss. 69-83.
62. S. Freud, Outline of Psychoanalysis, s.114.
63. M. Foucault, History of Sexuality, I: s. 23-25, 69-70.
64. S. Freud, Leonardo da Vinci, ss. 31, 37, 72-73, 94-98, 104-7, 110-22.
65. S. Freud, Moses and Monotheism, çev. Katherine Johns (New York, Vintage Books, 1967), ss. 131-76.
66. M. Foucault, Power / Knowledge, ss. 83-84, 87.
67. M. Foucault, Archaeology of Knowledge, ss. 135-40.
68. S. Freud, Moses and Monotheism, ss. 164-69.
69. S. Freud, Interpretation of Dreams, s. 54.
70. M. Foucault, Nietzsche, Genealogy, History, ss. 142-47, 160-64.

RUH KENDİSİNE BİR AYNADAN BAKMAZSA KENDİNİ BİLEMEZ. RUHUN KENDİNİ TANIMA ÇABASI, DOĞRU SİYASAL EYLEMİN DAYANAĞIDIR.

50000001

Bedeninize dikkat ettiğiniz zaman, benliğinize dikkat etmiş olmazsınız. Benlik giyim kuşam, araçlar veya mülkler değildir. Benlik bu araçları kullanan ilkede –bedenin ilkesinde– değil, ruhun ilkesinde bulunur. Kendinize özen göstermenizin temel etkinliği ruhunuza özen göstermektir.

ISBN 975-6827-03-3